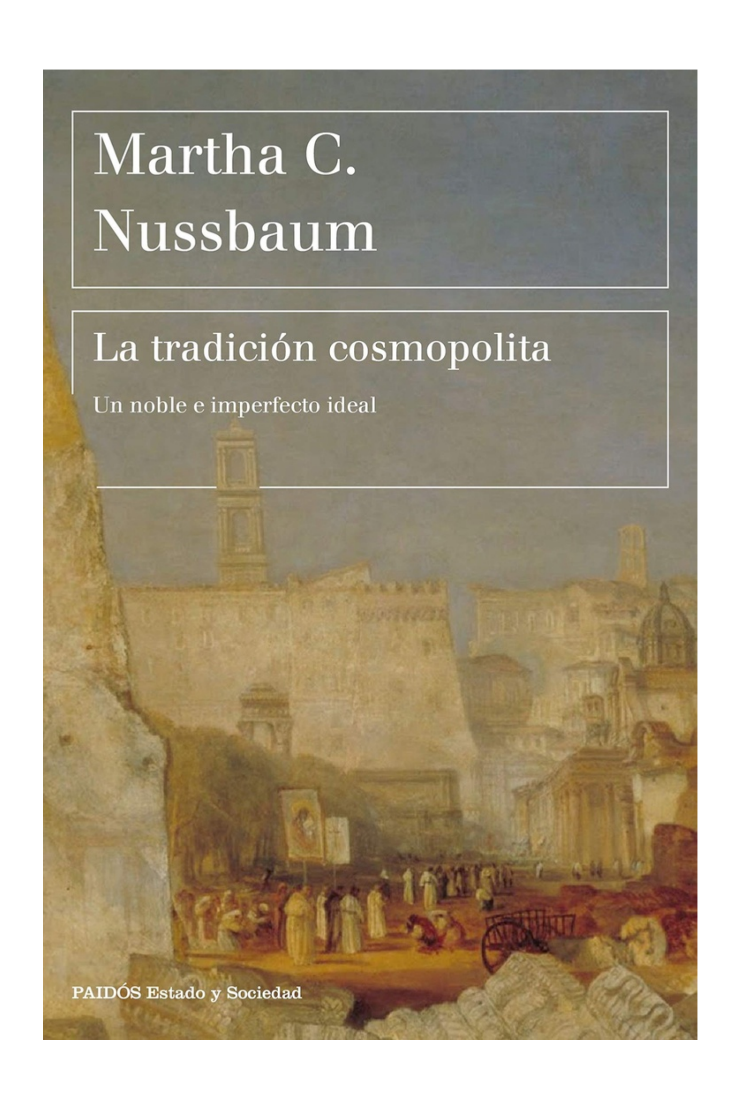
Martha C. Nussbaum

La tradición cosmopolita

Un noble e imperfecto ideal



PAIDÓS Estado y Sociedad


Martha C.
Nussbaum
La tradición cosmopolita
Un noble e imperfecto ideal
PAIDÓS Estado y Sociedad

Índice

Explora Descubre

Comparte

SINOPSIS

La tradición política cosmopolita en el pensamiento occidental da comienzo con el griego Cynic Diogenes, quien, cuando se le preguntó de dónde venía, respondió que era ciudadano del mundo, afirmando implícitamente la igualdad de todos los seres humanos.

En este sentido, la idea de que la política debe tratar a los seres humanos como iguales entre sí y con un valor que va más allá de lo económico es la base de no pocos aciertos en el imaginario político occidental contemporáneo. *La tradición cosmopolita* amplía el trabajo de Nussbaum y nos insta a centrarnos en la humanidad que compartimos.

Martha C. Nussbaum

La tradición cosmopolita

Un noble e imperfecto ideal

Traducción de Albino Santos Mosquera

PAIDÓS Estado y Sociedad

Para Miriam Griffin (1935-2018) :
con admiración, afecto y cariño

Capítulo 1

CIUDADANOS DEL MUNDO

I. CIUDADANOS DEL COSMOS

Una vez preguntaron a Diógenes el Cínico de dónde venía y él respondió con una sola palabra: *kosmopolitês* , «ciudadano del mundo» (Diógenes Laercio, VI.63). Podría decirse que aquel momento, ficticio o no, fue el acto fundacional de la larga tradición del pensamiento político cosmopolita en la herencia occidental. Un varón griego rechaza la invitación a definirse por su estirpe, su ciudad, su clase social, su condición de hombre libre o incluso su género. Insiste en definirse atendiendo a una característica que comparte con todos los demás seres humanos, hombres y mujeres, griegos y no griegos, esclavos y libres. Y al caracterizarse a sí mismo, no ya como habitante del mundo, sino incluso como «ciudadano» de este, Diógenes da a entender también que es posible una política —o una aproximación moral a la política— centrada en la humanidad que compartimos más que en las marcas del origen local, el estatus, la clase y el género que nos dividen. Es un primer paso en el camino que nos conduce hasta la sonora idea kantiana del «reino de los fines», una comunidad política virtual de aspiración moral que une a todos los seres racionales (aunque Diógenes, más inclusivo, no limitaba esa comunidad a lo «racional»), y hasta aquel ideal, también de Kant, de una política cosmopolita que una a toda la humanidad bajo unas leyes que esta se haya otorgado a sí misma, no por efecto de las convenciones y las clases, sino por una libre elección moral. Aseguran que Diógenes «se burlaba de la nobleza de nacimiento y de la fama y de todos los otros timbres honoríficos, diciendo que eran adornos externos del vicio. Decía que solo hay un gobierno justo: el del universo [*kosmos*]» (VI.72).

El cosmopolitismo cínico/estoico nos insta a reconocer la igual (e incondicional) valía de todos los seres humanos, una valía fundada en su capacidad de elección moral (aunque quizá sea esta aún una condición demasiado restrictiva) más que en rasgos que dependen de configuraciones

naturales o sociales fortuitas. La idea de que la política debería tratar a todos los seres humanos como iguales y como poseedores de un valor inestimable es una de las más profundas e influyentes del pensamiento occidental; a ella cabe atribuir muchos de los elementos positivos presentes en el imaginario político de Occidente. Un día, Alejandro Magno pasó junto a Diógenes y se quedó de pie ante el filósofo, mientras este tomaba el sol en el mercado. «Pídeme lo que quieras», le dijo Alejandro. Y él le respondió: «No me hagas sombra» (VI.38). Esta imagen de la dignidad de lo humano, capaz de resplandecer hasta en su desnudez siempre que no quede ensombrecida por las falsas pretensiones del rango social y la realeza, una dignidad que solo necesita que le aparten esa sombra de delante para manifestarse vigorosa y libre, es uno de los destinos finales de una larga trayectoria que conduce hasta el moderno movimiento de los derechos humanos.

En la tradición que describiré aquí, la dignidad es no jerárquica. Pertenece en igual medida a todos los seres que tengan un nivel mínimo de capacidad de aprendizaje y elección morales. Es una tradición que excluye explícita y directamente a los animales no humanos, un problema sobre el que volveré en el capítulo 7 para rechazar tal argumento; en algunas versiones, aunque no en la de Diógenes, también excluye (aunque sea de forma menos explícita) a los humanos con discapacidades cognitivas graves. Estas son deficiencias que toda versión contemporánea de esta concepción está obligada a abordar y subsanar. [1] De todos modos, el concepto de dignidad no es inherentemente jerárquico ni está basado en la idea de una sociedad ordenada por niveles y rangos. En la Edad Media y la Edad Moderna previa a la Ilustración, sin embargo, sí surgieron versiones de la idea de dignidad de carácter jerárquico, adecuadas a una sociedad feudal. En este libro no me dedicaré a estudiar esas ideas, ni las tradiciones que fundaron. Es importante recalcar la esencia igualitarista del cosmopolitismo de corte más propiamente estoico, ya que algunos de los expertos que han escrito sobre la dignidad en fecha reciente lo han hecho partiendo del supuesto de que toda la historia de ese concepto se deriva de nociones de rango y estatus propias de sociedades jerárquicas. [2]

Tomado en sí mismo, este ideal no tiene necesariamente implicaciones políticas, puesto que es un ideal moral. Sin embargo, en el pensamiento de muchos de los autores enmarcados en esta tradición, la idea de la igualdad

de la dignidad humana fundamenta un conjunto característico de obligaciones para la política tanto internacional como nacional. La idea del respeto por el género humano ha sido una de las bases de buena parte del movimiento internacional de los derechos humanos y ha tenido un papel formativo en múltiples tradiciones legales y constitucionales nacionales.

Tampoco se puede decir que la idea de la igualdad de la dignidad humana sea exclusiva de las tradiciones filosóficas de Occidente, aun cuando estas constituirán el foco de mi atención a lo largo del presente libro. Hace mucho que, en una India dividida por las ideas jerárquicas de la casta y de la asignación a las personas de ocupaciones predeterminadas por su origen al nacer, el budismo es fuente de una idea diferente: la idea de la igualdad humana. Aunque Gandhi reinterpretó la tradición hindú conforme a unos principios más igualitarios de los convencionalmente invocados allí, el propio Gandhi, Nehru y el resto de los fundadores de la nación se encargaron también de poner de relieve los antecedentes budistas de la igualdad de ciudadanía como principio fundacional del nuevo país situando la «rueda de la ley» budista en el centro de la bandera. El principal artífice de la constitución de la India, B. R. Ambedkar, una de las grandes mentes jurídicas del siglo XX , se convirtió al budismo ya en la edad adulta y no dejó nunca de sentirse hechizado por el encanto de esa religión. «Intocable» de nacimiento (o *dalit* , como se conoce hoy en día a los de su casta), dedicó especial empeño en formular la constitución poniendo siempre la idea de la igualdad de la dignidad humana en un primer plano. [3] Escribió un libro sobre Buda (publicado en 1957, poco después de su muerte) para poner de manifiesto la idea de la igualdad humana propia de esa tradición. [4]

También el movimiento por la libertad de Sudáfrica situó el respeto por la dignidad humana en el centro de una ideología política revolucionaria. En ese caso, sí tuvieron importancia las doctrinas estoicas, invocadas junto a las ideas africanas tradicionales del *ubuntu* . El filósofo Kwame Anthony Appiah, refiriéndose a la ubicuidad de las ideas de Cicerón en, como mínimo, las zonas anglófonas de África, ha puesto en varias ocasiones especial énfasis en el papel formativo que la idea ciceroniana de la ciudadanía del mundo tuvo en la vida y la obra de su padre, Joe Appiah, fundador de la Ghana moderna. [5] Pero no hace mucho se ha sabido que Nelson Mandela —que, posteriormente, titularía un libro de entrevistas y cartas *Conversaciones conmigo mismo* , toda una alusión explícita a la influencia del filósofo estoico Marco Aurelio— tuvo acceso a las

Meditaciones cuando estaba ya recluido en Robben Island. [6] La constitución sudafricana, redactada décadas después, contiene esas ideas. Con independencia del papel reservado a los conceptos estoicos en el documento fundacional de la nueva República de Sudáfrica, lo cierto es que encajan a la perfección con ideas que Mandela había derivado ya de sus propias tradiciones y experiencias personales.

Para elaborar la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se reunió a un equipo de representantes de múltiples tradiciones de todo el mundo, incluidas las de Egipto, China y Europa. Según el relato que de aquel proceso hizo el filósofo francés Jacques Maritain, los redactores se abstuvieron explícitamente de usar un lenguaje que se considerara propiedad de una tradición en particular (como, por ejemplo, las alusiones cristianas al «alma»). Sin embargo, el vocabulario de la igualdad de dignidad de todos los seres humanos, entendida como un concepto ético no adscrito a ninguna metafísica particular en exclusiva, fue algo que todos ellos sí consideraron oportuno emplear y convertir en elemento central de aquella declaración. [7]

Así pues, las ideas de la tradición cosmopolita han sido inmensamente fecundas y se han interconectado con ideas relacionadas de otras tradiciones, pero los fundadores de esta tradición occidental también fueron los que introdujeron en ella un problema con el que ha tenido que lidiar desde entonces. Ellos pensaban que, para tratar a las personas como seres poseedores de una dignidad que ningún accidente de la vida puede socavar, era obligatorio desdeñar el dinero, la categoría social y el poder como factores innecesarios para el florecimiento humano. Se entendía, así, que la dignidad de la capacidad moral estaba ya completa en sí misma. Diógenes no siente la necesidad de pedir a Alejandro una vida digna, ni derechos de ciudadanía, ni atención sanitaria: lo único que necesita decirle es «no me hagas sombra». La personalidad moral se completa en sí misma y es integralmente hermosa, sin ayudas externas. Es como si a los fundadores de la política cosmopolita les pareciera que esta impone unos deberes estrictos de respeto que incluyen el final de las guerras de agresión, el apoyo a las personas que han sido atacadas injustamente y la prohibición de los crímenes de lesa humanidad, incluidos el genocidio y la tortura, pero sin requerir de unos deberes paralelos en el terreno de la ayuda material, pues

ellos partían de la base de que los seres humanos no necesitan realmente los bienes de la fortuna. Aun sin tal ayuda —pensaban ellos—, la dignidad humana permanece intacta.

Esa bifurcación de deberes es problemática por varias razones. En primer lugar, la desigualdad material es un hecho evidente de la vida humana cuyos efectos son demasiado notorios como para ignorarlos sin más. Un bebé que haya nacido este año en Estados Unidos tiene una esperanza de vida de 79,1 años. [8] Las expectativas medias para un bebé nacido en Suazilandia son de solo 49,0 años de vida. La mayoría de las personas adultas residentes en Estados Unidos y Europa saben leer y escribir, aun cuando la alfabetización limitada o marginal continúe siendo un problema preocupante, muy correlacionado con la pobreza. Algunos países en desarrollo alcanzan prácticamente ese mismo nivel de alfabetización general: en Costa Rica, por ejemplo, un 97,4% de la población adulta sabe leer y escribir; en Sri Lanka, es el 91,2%; en Filipinas, el 95,1%; en Perú, el 93,8%; en Colombia, el 93,6%; en Jordania, el 97,9%; en Tailandia, el 96,4%; en Botsuana, el 86,7%. En muchas naciones, sin embargo, la probabilidad de que una persona aprenda a leer (y, con ello, de que pueda acceder a los empleos mejor remunerados) es mucho más baja. En la India, solo el 62,9% de la población está alfabetizada. En Pakistán, el 54,7%; en Bangladesh, el 58,8%; en Nigeria, el 51,1%; en Etiopía, el 39,0%; en Níger, el 15,5%. (Lógicamente, estas cifras son promedios bajo los que se ocultan diferencias por género, o por lugar de residencia [rural-urbano], o, a menudo, por etnia o raza.) Agua limpia, servicios sanitarios, saneamiento de residuos, salud y protección maternas, nutrición adecuada… son todos bienes humanos básicos que están distribuidos de forma muy desigual en el mundo. La casualidad de haber nacido en un país en vez de otro influye desde el primer día de vida en las oportunidades vitales de todos los niños. Ser mujer, ser de clase baja, vivir en una zona rural, pertenecer a una minoría étnica, racial o religiosa son factores que también afectan a las oportunidades vitales de los habitantes dentro de un mismo país. La desigualdad material, pues, es un fenómeno interno de todas las naciones; pero, en el momento presente, la distancia entre naciones supera con mucho a las distancias que se registran dentro de cada una de ellas. [9]

El primer y mayor problema con la bifurcación de deberes radica, pues, en que pasa por alto un hecho de descomunal importancia. Los antiguos griegos y romanos no contaban con los datos de los que hoy disponemos, pero es muy probable que su mundo contuviera menores desigualdades entre países (y puede que también dentro de los países) que el nuestro. Aun así, las diferencias no dejaban de ser grandes, y filósofos como Cicerón, Séneca y Marco Aurelio, hombres de mundo y muy implicados en proyectos de expansión imperial, no deberían haberlas ignorado.

Un segundo problema de la bifurcación de deberes es que entraña entregarse a la ficción de que cumplir con los deberes de justicia no exige gasto material alguno, lo que resulta empíricamente falso, siempre y cuando incluyamos entre estos la obligación de proteger a las personas de las guerras de agresión, de las torturas, de la esclavitud y de otros crímenes contra la humanidad. De hecho, el coste de una guerra defensiva puede exceder con mucho los costes que supondría aliviar el hambre. Desde el momento en que nos damos cuenta de ello, debemos admitir que la distinción entre tipos de deberes es más de grado que de género, y puede que ni siquiera por el grado puedan diferenciarse, al menos, en lo que al gasto de nuestros recursos se refiere.

Pero hay una incoherencia más profunda aún. La tradición parece sostener que las posesiones materiales no importan a la hora de ejercer nuestras capacidades para elegir ni para otros aspectos de nuestra dignidad. Si alguien de verdad cree que la dignidad humana es totalmente inmune a los accidentes de la fortuna, entonces ni la esclavitud, ni la tortura, ni la guerra injusta pueden perjudicarla en mayor medida en que puedan hacerlo el hambre y la enfermedad. Pero eso parece falso: cuando las personas están desnutridas, carecen de agua limpia y no disponen de acceso a recursos relacionados con la salud, la educación y otros bienes «materiales», difícilmente pueden cultivar igual sus capacidades para elegir o pueden expresar su dignidad humana básica. (Por decirlo en los términos del movimiento moderno de los derechos humanos, el ejercicio de los «derechos de primera generación», como la libertad religiosa y la libertad política, requiere que se protejan antes los «derechos de segunda generación», es decir, los derechos económicos y sociales.) La mente y el alma son aspectos de un cuerpo vivo que necesita alimentación, atención sanitaria y otros bienes materiales. La postura estoica parece adolecer, pues,

de cierta incoherencia interna, pues admite que, en ciertos sentidos, el mundo sí importa para la dignidad humana, pero, en otros (diríase que muy similares incluso), no.

Incoherente o no, la bifurcación de deberes entre deberes de justicia y deberes de ayuda material ha ejercido una influencia decisiva en la trayectoria de la política internacional y en el desarrollo del movimiento de los derechos humanos. [10] Hoy disponemos de un conjunto muy elaborado de doctrinas sobre los deberes de justicia, que gozan de un amplio consenso y se han convertido en la base de teorías (ampliamente aceptadas, también) de los «derechos de primera generación». No contamos, sin embargo, con doctrinas igual de asentadas a propósito de los otros deberes, los de «segunda generación», y no parece que sepamos siquiera por dónde empezar si trasladamos la cuestión más allá de los límites de las fronteras nacionales.

Los ensayos breves recogidos en este libro indagan en las atractivas ideas inherentes a la tradición cosmopolita, pero también en sus problemas intelectuales y prácticos. Parte del material está basado en las Conferencias Castle que impartí en la Universidad de Yale en el año 2000, pero también se han añadido unos ensayos nuevos sobre Grocio y Smith, y se ha eliminado uno dedicado a Kant, porque las aportaciones de este son de sobra conocidas y estudiadas y, además, porque Grocio y Smith hicieron avanzar la tradición en el ámbito de la ayuda material como Kant no llegó a hacerlo.

Este es, decididamente, un libro de ensayos que guardan una conexión entre sí, y no un relato histórico continuado. Poco sentido filosófico tendría el que tratara de mencionar a todas las figuras de esta tradición, aun cuando, desde el punto de vista histórico, sean muchas las que merecen atención. La lista es larga e incluye a muchos pensadores fascinantes y bastante desconocidos de la Edad Media y de la Edad Moderna previa a la Ilustración. [11] Pero ese no es mi proyecto. Yo he optado por seleccionar ejemplos que siguieron una trayectoria lógica particular, comenzando por Cicerón (que no fue un estoico en todos los ámbitos, pero sí se acercó muchísimo al núcleo del estoicismo en el campo de la ética) y por los estoicos ortodoxos, y por un examen y una revisión de esas doctrinas. (Eso significa también que mis figuras modernas principales, Grocio y Smith, ejemplifican una tradición cosmopolita protestante, diferenciada de la tradición católica que toma como punto de partida a Aristóteles y se

desarrolla por vías bastante diferentes.) Como pienso que la obra de cada uno de estos pensadores, grandes filósofos todos ellos, merece ser tratada como un todo complejo, y no como un catálogo de fragmentos y pedazos, cada ensayo es sustancialmente independiente de los demás, y trata de ser tan polifacético como el pensador concreto en el que se centra. De todos modos, las conexiones entre ellos siempre resultan evidentes.

Mi relato básico describe los orígenes de la bifurcación y sigue el rastro de una serie de pasos que se han ido apartando progresivamente de aquella hacia una concepción más amplia y espaciosa de las obligaciones transnacionales (y también nacionales) hasta culminar, en último término, en el «enfoque de las capacidades» contemporáneo (o, al menos, en mi propia versión del mismo). Comienzo, en el capítulo 2, con *De officiis* (*Los deberes*) de Cicerón (del año 44 a. C.), una de las más valiosas e influyentes obras de pensamiento político de la tradición occidental, y una de las que han influido en un mayor número de intentos subsiguientes de reflexionar sobre los fundamentos morales de las relaciones internacionales. Cicerón desarrolla allí la imagen de un mundo donde la justicia gobierna en cierto modo todas las relaciones humanas, y él mismo describe con un atractivo estilo esos deberes de justicia y lo que exigen de las naciones y de los individuos. Su análisis sobre las causas apropiadas de la guerra (*ius ad bellum*) y sobre la manera apropiada de comportarse en situaciones bélicas (*ius in bello*) sienta las bases para todos los intentos occidentales posteriores de elaboración de una ley de las guerras justas. Pero, al mismo tiempo, Cicerón es el punto de partida de nuestra desconcertante bifurcación, pues trata los deberes de ayuda material de un modo muy distinto a como trata los deberes de justicia. El ensayo examina desde un punto de vista crítico esa bifurcación, pero también señalo en él que, desde el momento mismo en que Cicerón nos presenta la susodicha bifurcación, él mismo inicia ya el camino para alejarnos de ella gracias a su fascinante énfasis en una doctrina de la responsabilidad negativa: somos culpables no solo de los malos actos que cometemos de forma activa, sino también de los otros muchos que no nos esforzamos por evitar.

La tradición cosmopolita tiene otro problema profundo, localizado en el terreno de la psicología humana. En el capítulo 3, se expone y se afronta la cuestión, empezando desde antes incluso de los tiempos de Cicerón, con los cínicos y los estoicos griegos, pero poniendo un foco de atención especial en el emperador estoico del siglo II d. C. Marco Aurelio y en sus

complicadas circunvoluciones en torno a la noción de la dignidad. Su obra plantea ciertas preguntas relevantes para la cuestión de la bifurcación de deberes y nos pide que valoremos qué tipo de tratamiento es el requerido por la dignidad humana si es que esta es inalienable, tal como sostenían los estoicos. ¿Qué perjuicio causa la esclavitud, por ejemplo, si la dignidad del esclavo nunca llega a verse afectada por su subyugación? Reflexiono sobre estas cuestiones acerca de la dignidad mostrando al mismo tiempo que el estoicismo necesita, pero no tiene todavía, una distinción entre niveles de «capacidad», que es algo que trataré de suministrar yo misma en último término con mi enfoque de las capacidades (diferente en ciertos aspectos clave del de Amartya Sen). Al mismo tiempo, el cosmopolitismo de Marco Aurelio también nos revela aspectos de los cimientos motivacionales y emocionales del cosmopolitismo que no hacen más que ahondar nuestra preocupación al respecto. ¿Puede una política cosmopolita ofrecer a las personas reales una base para las emociones que sienten unas por otras que sea suficiente para motivar la conducta altruista sin que esta pierda un sentido personal? Desde luego, algunos de los postulados de Marco Aurelio, que nos pedía que renunciáramos a los lazos personales estrechos con la familia, la ciudad y el grupo, parecen poner en peligro cualquier interés profundo de nuestra parte por otras personas y diríase que atacan a las fuentes mismas de nuestra motivación para actuar. Parecen no dejarnos más opción que una vida yerma en la que nada sea digno de ser hecho o amado.

Para hacernos una idea de cómo deberíamos resolver este problema, retomo a Cicerón al final del capítulo. Cicerón, un patriota romano comprometido, perdió la vida asesinado poco después de haber escrito *De officiis* , tras haberse embarcado en un último esfuerzo desesperado por salvar la República romana. En aquella misma obra deja claro que, aunque todos los seres humanos están vinculados a todos sus demás congéneres por lazos de reconocimiento e interés por el prójimo, la conexión emocional de una persona con su propia república tiene una relevancia especial para la organización de toda su vida moral y política particular. Al mismo tiempo, él mismo dejó constancia de que un cosmopolitismo adecuado puede tener amplia cabida para los vínculos familiares y de amistad. En dos obras de esa misma época como son *De amicitia* (*Sobre la amistad*) y *De senectute* (*Sobre la vejez*), y sobre todo, en su correspondencia con su mejor amigo, Ático, muestra la enorme importancia de esos lazos de afecto en una vida

dedicada a los demás. [12] Mucho más persuasivamente que los estoicos, Cicerón equilibra lo cercano y lo distante y señala así una vía para una psicología moral razonable para nuestro mundo actual. Sostiene que esos vínculos no poseen un valor solamente motivacional e instrumental, sino también intrínseco. Hago una breve mención de esa aportación suya en el capítulo 2, pero me refiero a ella con mucho mayor detalle en el 3.

Con el capítulo 4, entramos ya en la Edad Moderna, pues nos centramos en Hugo Grocio (1583-1645), cuya obra *Del derecho de la guerra y de la paz* (1625) marcó la agenda en el campo de las leyes de la guerra modernas y representó también, en sentido más general, una aportación a la articulación de un orden internacional imbuido de normas morales. Las ideas de Grocio están muy en deuda con Cicerón y los estoicos; él mismo concebía su labor como una continuación de la de aquellos. Grocio es famoso, entre otras cosas, por haber defendido (de forma sorprendente, tratándose de alguien que se confesaba cristiano devoto) la idea de que la política no precisa de una base cristiana teísta. Pero Grocio se muestra también contrario a cierta posición protohobbesiana en política internacional que sostenía que, entre Estados, no rige norma moral alguna. Él es partidario de la idea ciceroniano-estoica de que las relaciones internacionales deberían estar fundadas sobre unas normas morales de respeto por la humanidad. En el capítulo, estudio esos argumentos y el panorama de las naciones y la moralidad internacional que surge de ellos. Grocio —al igual que Cicerón— reconoce una importancia moral a la nación, pero también sostiene que las naciones y sus ciudadanos tienen obligaciones morales para con las personas de otras naciones. (No debemos olvidar en ningún momento a lo largo del libro que reconocer la centralidad moral de la nación —como Grocio y yo misma recomendamos reconocerla— no entraña, y de hecho excluye terminantemente, ningún tipo de nacionalismo demagógico del «nosotros primero», que tanto se estila en nuestros días.) La doctrina de la intervención humanitaria que propone Grocio, especialmente sensible a los matices y a las contradicciones, es una guía orientativa muy útil para nosotros, en un momento en el que tratamos de compaginar las obligaciones derivadas de nuestra humanidad común con las de la soberanía nacional. Además, Grocio da un paso decisivo para alejarse de la bifurcación de deberes ciceroniana al admitir la existencia de obligaciones transnacionales de ayuda material en determinadas circunstancias, en paralelo a los deberes de justicia. Los escritos de Grocio

suponen una base atractiva y muy influyente para gran parte del derecho internacional, como bien se reconoce desde hace tiempo; pero lo que ha tendido a ignorarse es ese aspecto de su pensamiento referido a la ayuda material. Esta vertiente de su edificio intelectual incluye también una valiosa teoría de los deberes relacionados con la admisión de migrantes necesitados. Además, Grocio postuló una prometedora base para la idea de que todas las naciones comparten ciertos deberes de protección del entorno natural. Por último, como ya hiciera Cicerón, Grocio también halla una vía inicial para la solución del problema motivacional planteado por Marco Aurelio, y lo hace concibiendo la comunidad mundial como una sociedad en la que participamos todos y cada uno de nosotros, sin dejar por ello de querer a nuestras propias naciones como fuentes y vehículos de la autonomía y la interconexión humanas.

A Adam Smith (1723-1790) se le suele retratar erróneamente como un adalid del mercado libre y sin restricciones, aunque toda una nueva ola de estudios sobre su pensamiento ha comenzado a desmontar esas lecturas incorrectas de su obra. Lo cierto es que es Smith quien, de todos mis interlocutores en este libro, más aportaciones útiles realiza para la disolución de la bifurcación, pues pone especial énfasis en la importancia del compromiso nacional con la redistribución material. Smith, que impartió a menudo docencia sobre Cicerón y los estoicos, se había empapado a fondo de las obras de estos, que podía citar de memoria y sin ni siquiera referenciarlas con notas al pie, pues presuponía una familiaridad similar de sus lectores con las mismas. Pero en *La riqueza de las naciones* (1776) va mucho más allá incluso que Grocio a la hora de deshacer uno de los errores de Cicerón, pues argumenta que, del concepto mismo de humanidad, se desprenden unos deberes estrictos de ayuda material en el contexto nacional interno, sobre todo en los ámbitos de la salud y la educación. Esos deberes se hacen extensibles en cierto modo al conjunto del mundo, si bien Smith se centra particularmente en una crítica de la dominación colonial y del daño económico que esta causa en las naciones colonizadas. Asimismo, Smith hace progresos en el plano de la psicología moral y, como Cicerón, defiende los apegos particulares a la familia y a los amigos, al tiempo que propone una noción positiva (aunque crítica también) del patriotismo.

Smith introduce avances decisivos en los terrenos de los deberes materiales y la psicología moral, pero, al mismo tiempo, sus ideas referidas tanto al deber como a la motivación —sobre todo, en las diversas ediciones de su *Teoría de los sentimientos morales* (desde la primera edición de 1759 hasta la sexta y última, de 1790)— adolecen de cierto desarreglo interno por culpa de su persistente fascinación por la figura del sabio estoico, que es aquella persona que afirma su dignidad mostrando que no necesita realmente de ninguno de los bienes de la fortuna. Las complejidades propias del pensamiento de Smith son dignas de estudio, porque nos revelan algo acerca de cómo unas imágenes de autosuficiencia masculina (fuertemente connotadas por el factor del género) llegan a deformar la psicología política, no solo en época de Smith, sino también en la nuestra propia.

Estos cuatro ensayos nos dejan soluciones, pero también problemas por resolver. Mis dos capítulos de conclusión nos trasladan del cosmpolitismo a la visión normativa contemporánea que llamo el enfoque de las capacidades. En el capítulo 6, indago en cinco temas en los que la tradición simplemente no se detiene suficientemente, pero que deben figurar en cualquier teoría política internacional aceptable en la actualidad. El primero es el tema de la psicología moral, sobre el que sostengo que Cicerón nos aporta una prometedora vía de avance que nosotros podemos desarrollar más de lo que él lo hizo. Del mismo modo que podemos defender la importancia tanto intrínseca como motivacional de los lazos con la familia y los amigos sin negar que debemos algo a todos nuestros conciudadanos (algo que, presumiblemente, se arreglaría con un sistema fiscal justo), también es posible cultivar (mediante la educación moral y cívica) un tipo de patriotismo que, por una parte, sea compatible con el afecto familiar, amistoso y personal, y que, por otra, teja lazos de reconocimiento de —e interés por— personas que están más allá de nuestras fronteras nacionales. Eso es algo que se ha hecho a menudo y que grandes líderes políticos como Lincoln, Nehru, Franklin D. Roosevelt o Martin Luther King Jr. han sabido hacer muy bien, como mínimo, durante ciertos periodos de su actividad política, cultivando en sus naciones esa forma mixta de preocupación por los demás.

En segundo lugar, abordo un problema planteado por la pluralidad de «doctrinas comprehensivas» que tenemos las personas, es decir, por nuestras diferentes concepciones —religiosas o laicas— de cuál es la mejor vida humana posible. Los cosmopolitas tendieron a creer que solo puede haber una visión normativa correcta de ese tipo, y que las personas podrían ser gobernadas precisamente con arreglo a esa concepción correcta. Pero ya en tiempos de Grocio y, más aún, de Smith, había quienes discrepaban de esa idea: la libertad religiosa y la separación iglesia-Estado (la «no oficialidad» de religión alguna) eran, según ellos, elementos clave de todo orden nacional aceptable. Pero el cosmopolitismo no puede reconocer esa idea sin aceptar ciertos cambios. En ese capítulo, comento y defiendo la forma generalizada de ese concepto de la «no oficialidad» que John Rawls bautizó con el nombre de «liberalismo político»: es decir, la idea de que los principios políticos no deben basarse en una sola doctrina integral o «comprehensiva», sino que deben evitar el sectarismo en la medida de lo posible, sin dejar por ello de patrocinar ciertas doctrinas morales centrales que puedan llegar a reunir un «consenso por solapamiento» [*] entre los poseedores de todas las doctrinas comprehensivas razonables en una sociedad. Luego, trato de mostrar qué forma toma esa idea trasladada al mundo en general, el que se abre entre las naciones, y qué clase de sociedad internacional sustenta. Esa es una cuestión a propósito de la cual el cosmopolitismo requiere de serias correcciones, pero eso no significa que buena parte de su contenido no merezca ser conservado, como bien lo demuestra el movimiento internacional de los derechos humanos (que, en el pensamiento de Maritain, por ejemplo, venía a ser ya una especie de liberalismo político).

Los dos problemas siguientes que abordaremos tras los ya mencionados son más espinosos. Ambos nacen del reconocimiento de que la nación es una unidad que tiene una importancia tanto práctica como normativa. Es fundamental desde el punto de vista normativo —como sostiene Grocio— porque constituye la mayor unidad que sirve de vehículo efectivo a la autonomía humana y que es responsable ante las voces de las personas. Y es de suma importancia práctica porque sus instituciones poseen un gran poder en el mundo actual por tratarse de instancias en las que se hace efectiva la atención a los deberes de justicia y a los deberes de ayuda material. Si la nación no tuviera una importancia normativa central,

aspiraríamos tal vez a suplantarla en su vertiente práctica; pero la importancia normativa que cabe atribuirle es la que nos reclama también frenar tales aspiraciones.

Dado ese doble rol de la nación, un tercer problema que se nos presenta es el de la ya tradicional debilidad e ineficacia de la ley internacional de los derechos humanos. Yo sostengo aquí que esa debilidad no solo es descriptivamente cierta, sino que es también deseable desde el punto de vista normativo, en vista del papel moral fundamental de la nación. Pero no deja por ello de ser problemática: si nos importan las condiciones de vida de las personas de todas las partes del mundo, ¿qué estructuras deberíamos promover para avanzar en el fomento de su bienestar? Centrándome en el caso concreto de los derechos humanos de las mujeres, yo sostengo que el papel de los acuerdos internacionales es más moral y expresivo que legal, pero que, aun así, pueden servir para impulsar tradiciones legales dentro de cada nación. El derecho internacional no cambia la legislación internacional interna de forma directa (y, probablemente, tampoco deba hacerlo), pero eso no significa que los movimientos y la legislación internacionales sean impotentes con vistas a causar un cambio real. Por encima de todo, el derecho internacional sobre derechos humanos contribuye a que se organicen movimientos políticos para luchar contra las injusticias y para cambiar cosas desde dentro de los propios países. Aun con el debido respeto hacia muchos pensadores del ámbito de los derechos humanos, creo que no deberíamos aspirar a que las cosas sean distintas en ese sentido (como ya cabía esperar ante el fuerte respaldo que doy al estatus moral de la nación y de la soberanía nacional).

Mi cuarto problema es similar y hace referencia a qué hacer a propósito de la ayuda material, dado el relevante papel de las naciones. Este también es un tema de importancia tanto normativa como práctica. Se puede elaborar un muy buen argumento moral a favor de que las naciones ricas y sus ciudadanías proporcionen mucha más ayuda a otras naciones más pobres de la que ahora están proporcionando. Eso era lo que la bifurcación negaba y, por eso, deshacer la bifurcación es el objetivo de mi argumentación a lo largo de todo este libro. De todos modos, esa ayuda podría resultar problemática desde un punto de vista normativo si se prestara de un modo paternalista; por lo tanto, la primera pregunta que debemos responder es la de cómo puede entregarse esa forma de ayuda de un modo congruente con el derecho de esas personas a otorgarse sus propias

leyes. Pero ahora nos estamos dando cuenta también de que hay un problema adicional, de índole práctica en este caso, con el que topamos indefectiblemente aun en el caso de que resolvamos el problema normativo. Me refiero a que existen indicios y pruebas crecientes —de las que el economista Angus Deaton ha sido el revelador más convincente, pero que también han confirmado muchos expertos en economía y en política internacional— de que la ayuda exterior es fundamentalmente inútil y hasta contraproducente, pues la dependencia del dinero procedente del extranjero erosiona la voluntad política interna de la nación receptora de la ayuda para gestionar la sanidad, la educación y demás ámbitos de ese tipo de un modo correcto y estable. Así pues, si estamos obligados moralmente a hacer algo, pero no somos capaces de ver qué podríamos hacer que realmente mejore las cosas, ¿qué hacemos entonces? Yo trato de dar aquí una respuesta cauta a esa pregunta, pero sin caer en la desesperanza absoluta.

En quinto (y último) lugar, debemos abordar el problema de la migración: me refiero tanto al caso de los refugiados que buscan asilo huyendo de persecuciones y guerras, como al de los migrantes que buscan mejorar su modo de vida. (Y dado mi énfasis en la importancia de las condiciones materiales para el ejercicio de nuestras capacidades humanas, ya podrán imaginarse que considero que esos dos motivos para migrar no siempre pueden diferenciarse con nitidez uno de otro.) Este problema fue ignorado por la mayoría de los miembros de la tradición cosmopolita, aunque los romanos dieron un primer gran paso para abordarlo (en términos prácticos) al hacer extensiva la ciudadanía de Roma a los habitantes libres de la mayoría de los territorios del imperio, y aunque Smith señaló muy incisivamente que el problema de la desigualdad de la riqueza entre naciones era en buena medida producto del saqueo colonial. Cualesquiera que sean los orígenes de la desesperación que hace que las personas huyan de sus patrias de origen, necesitamos tener algo que decir al respecto si queremos evaluar la viabilidad contemporánea del proyecto cosmopolita. Se trata de una cuestión de una enorme relevancia filosófica, merecedora de un libro por sí misma, y que ha sido objeto de algunos análisis filosóficos excelentes. Aquí me limito a intentar esbozar el enfoque que debería tomarse desde el tipo de teoría que estoy desarrollando; es decir, un enfoque compatible con mi defensa del papel de la nación y la identidad nacional.

A estas alturas, resultará ya evidente que todavía no he dicho nada acerca de uno de los problemas de mayor envergadura que han lastrado a la tradición cosmopolita: me refiero a su desdén por los animales no humanos y por el mundo natural en general. El cosmopolitismo ha fundamentado normalmente nuestros deberes en la valía y en la dignidad de la agencia moral/racional, cuando ese no es ni siquiera un enfoque válido para la especie humana, pues excluye a las personas afectadas por discapacidades cognitivas graves, que, no por ello, dejan de ser conciudadanas nuestras ni deben dejar de considerarse de igual valor que el resto de nosotros. Y, por supuesto, excluye a los animales no humanos: la tradición cosmopolita ha defendido muchas veces la especial valía humana precisamente sobre la base de un peyorativo contraste de esta con la de las «bestias salvajes». Necesitamos una política internacional que sea genuinamente cosmopolita y —según argumento aquí— esa política debe estar basada en la idea del valor y la dignidad de todos los cuerpos sintientes, y no solo de la razón. Es posible que, ya en los orígenes mismos de la tradición cosmopolita, Diógenes el Cínico defendiera esa ampliación: él no sentía vergüenza de su cuerpo animal y no parecía creer en la existencia de una jerarquía de facultades, pero otros pensadores posteriores no ahondaron en la idea, demasiado radical para ellos. Puesto que recuperarla es una parte muy importante de mi actual trabajo en el enfoque de las capacidades, en el capítulo 7 abordo este tema, de gran profundidad.

El capítulo 7, «Del cosmopolitismo al enfoque de las capacidades», es el que concluye el libro y describe en qué punto nos encontramos hoy: concretamente, ofrece una versión de mi enfoque de las capacidades que se hace extensiva a todas las naciones y todas las personas, pero que reserva un lugar especial a la nación. Me pregunto allí cómo deberíamos valorar las obligaciones relativas que nos plantean la nación y el mundo, respectivamente, y cómo deberíamos considerar las perspectivas de las emociones morales en un mundo cuya complejidad últimamente no ha dejado de aumentar. En lo relativo a la bifurcación, ¿cómo deberíamos concebir los derechos económicos y sociales entendidos como deberes internos de las naciones? ¿Existe alguna manera útil de hacer extensivos esos deberes al mundo en general, teniendo en cuenta los problemas que se plantean en el capítulo anterior? Termino defendiendo el enfoque general mantenido a lo largo de la tradición cosmopolita, pero no sus detalles

concretos: los deberes morales no se detienen en la línea de las fronteras nacionales, y todos estamos vinculados con todos los demás por lazos de reconocimiento mutuo y de interés de los unos por los otros.

Dejo para el final del capítulo 7 el reto más grande de todos: el de hacer extensiva la tradición cosmopolita a los animales no humanos y al mundo natural. Los estoicos fueron quienes menos se interesaron de todas las escuelas filosóficas de la antigua Grecia por las obligaciones morales para con los animales no humanos. Tratándolos como meras bestias salvajes, se negaron a apreciar en ellos muestra alguna de las capacidades complejas que poseen y ni siquiera su sintiencia les inspiró otra cosa que no fuera pura indiferencia. [13] Nosotros debemos (y podemos) hacerlo mejor.

Capítulo 2

DEBERES DE JUSTICIA, DEBERES DE AYUDA MATERIAL: EL PROBLEMÁTICO LEGADO DE CICERÓN

I. La biblia del estadista

La comunidad internacional lleva muchos años funcionando conforme a una idea que justifica una serie de deberes transnacionales y que concita un amplio consenso. Entre estos deberes se incluyen los que obligan a las naciones y a sus agentes en tiempos de guerra, y los que obligan a todas las naciones a proteger (algunos) derechos humanos, concretamente, aquellos que convencionalmente llamamos «civiles y políticos». Aunque se debate mucho sobre cuándo y cómo están legitimadas las naciones para interferir en los asuntos internos de otras (un tema que abordaré en el capítulo 4), en lo que sí existe un acuerdo general es en torno a la idea de que la comunidad de las naciones debe esforzarse por procurar y proteger (algunos) derechos humanos para toda la población mundial. Son muy diversas las teorías (sobre la conducta correcta en la guerra o sobre la conducta correcta con el enemigo durante una guerra; sobre la tortura y la crueldad con las personas; incluso sobre la violación de mujeres y otras atrocidades transnacionales, o sobre actos de agresión de otras clases contra ciudadanos de países extranjeros, tanto en suelo propio como en el exterior; e incluso también sobre nuestro deber de proteger otros derechos humanos de primera generación, como la libertad de expresión y de asociación) sobre las que las naciones han considerado oportuno extenderse en cierto detalle, y nuestras teorías de la justicia internacional llevan abordándolas a su vez desde, al menos, el siglo I a. C., cuando Cicerón describió los «deberes de la justicia» en su obra *De officiis* (*Los deberes*), que quizá sea el libro más influyente en la tradición occidental de la filosofía política. Las ideas de

Cicerón fueron desarrolladas más a fondo en la Edad Media por pensadores como Tomás de Aquino, Suárez y Gentili; fueron también la base de la teoría de la guerra justa e injusta de Grocio, así como de múltiples aspectos del pensamiento de Wolff y Pufendorf, y del de Kant cuando escribió sobre las obligaciones cosmopolitas en su ensayo sobre *La paz perpetua* . [1] A estas alturas, conocemos ya numerosos matices sobre este tema y disponemos de un nutrido elenco de puntos de vista sutilmente diferentes al respecto (por ejemplo, sobre cuestiones tales como si es permisible mentir al enemigo en tiempo de guerra, un tema sobre el que Cicerón y Kant representan la posición rigorista, mientras que Grocio adopta una postura más indulgente).

Los derechos que hoy convencionalmente llamamos «derechos sociales y económicos», sin embargo, no han sido objeto aún de un análisis claro en clave transnacional. Las desigualdades materiales entre países son un hecho notorio de la vida del siglo XXI . Pero nuestras teorías filosóficas del derecho y la moral internacionales tienen relativamente poco que decir a propósito de qué obligaciones se desprenden de tales desigualdades (o a propósito de si existe obligación alguna en ese sentido, para empezar). Contamos ya con no pocas teorías sobre los deberes personales de ayuda a distancia, [2] y, en estos últimos años, varios teóricos de la justicia global han comenzado a sentar los cimientos de una teoría de las transferencias materiales entre naciones, pero sigue sin existir prácticamente consenso alguno sobre la cuestión, y bien puede decirse que algunas de nuestras principales teorías de la justicia la ignoran sin más por el simple hecho de que toman el Estado nación como unidad de base. [3] Tampoco se puede considerar sustancial el camino recorrido por el derecho internacional en ese terreno. Aunque muchos documentos internacionales mencionan ya los conocidos como derechos de segunda generación (los derechos económicos y sociales), además de los derechos políticos y civiles habituales, suelen hacerlo tomando como fundamento al Estado nación, es decir, citando una serie de beneficios materiales que todos los ciudadanos tendrían derecho a reclamar del Estado en el que viven.

Nos encontramos, por tanto, en una posición incómoda, por no decir algo peor. Es evidente que la pobreza y la falta de bienes sociales y económicos como la sanidad y la educación deforman las vidas humanas tanto como puedan deformarlas la ausencia de libertades políticas, y que las privaciones de uno y otro tipo están interconectadas por múltiples vías.

Además, es bastante obvio que los derechos llamados de primera generación no pueden protegerse sin dinero, por lo que nadie puede basar con un mínimo de fundamento la distinción entre una clase de derechos y la otra en que los primeros no implican coste alguno. Si nos preguntaran al respecto, la mayoría de nosotros admitiríamos que somos miembros de una comunidad mundial amplia y que tenemos cierta obligación de prestar ayuda material a otros miembros más pobres de esa misma comunidad; sin embargo, no contamos con una imagen clara de cuáles son esas obligaciones, ni de qué entidad (la persona, el Estado) es portadora de las mismas, ni de cómo deberían materializarse estas.

Aquí argumentaré que no solo nuestras perspectivas sobre los «deberes de la justicia», sino también nuestra forma primitiva de concebir los deberes de ayuda material —y el componente material inherente al cumplimiento de esos deberes de justicia—, pueden considerarse inspiradas por Cicerón, quien elabora en *De officiis* una distinción entre esos dos tipos de deberes que, como todo lo demás que escribió en aquel libro, ha tenido una influencia enorme en la trayectoria del pensamiento político desde entonces. La línea general de su argumento es que los deberes de justicia son muy estrictos y exigen un elevado nivel moral del comportamiento transnacional de todos los actores. Se diferenciarían, así, de los deberes de ayuda material, que, por su mayor elasticidad, nos otorgan mucho margen para que mostremos en su cumplimiento cierta preferencia por aquello que nos es más cercano y querido. Y, de hecho, Cicerón cree que precisamente deberíamos preferir lo más cercano y querido para nosotros, y reservar la ayuda material que destinemos a quienes viven más allá de nuestras fronteras solo para casos en que esta pueda darse sin sacrificio alguno para nuestros compatriotas. En *De officiis* , cita un famoso poema de Ennio para sustentar ese argumento:

> El que, amable, al desorientado el camino le muestra,
> de su luz como si otra encendiera paréceme que hace:
> que le sigue luciendo no menos, después de encendida. (I.51) [4]

Así es como quiere Cicerón que entendamos los deberes de la ayuda material transfronteriza: solo cabe que los atendamos cuando realmente sean como dar indicaciones en un camino o una carretera, o como encender la tea de otro con el fuego de la nuestra propia: es decir, cuando no suponga

para nosotros ninguna pérdida material significativa. Y, como todos sabemos, así es como muchos de nosotros entendemos ahora ese tipo de deberes.

Es importante que comprendamos lo fundamental que ha sido la obra de Cicerón para la formación de filósofos y estadistas durante muchos siglos. Para Grocio y Pufendorf, que citan a Cicerón con notable frecuencia, [5] este autor fue el punto de partida evidente, pues sabían que podían esperar que sus argumentos fueran de sobra conocidos para el público lector al que dirigían sus obras. Lo mismo puede decirse de Kant en sus escritos políticos: también él muestra de múltiples formas su familiaridad con Cicerón. Adam Smith, que habitualmente escribe detalladas notas a pie de página sobre los textos filosóficos griegos y romanos que cita, da por sentado sin más que sus lectores deben de estar más que familiarizados con el *De officiis* de Cicerón, hasta el punto de que considera que ni siquiera hace falta que les diga que está citando literalmente amplios fragmentos de la obra ciceroniana. De ahí que, en su *Teoría de los sentimientos morales* , aparezca una porción importante del libro tercero de *De officiis* insertada sin más en medio de la propia prosa de Smith y sin alusión alguna al autor original por considerar que mencionar tales fuentes sería como insultar a la inteligencia o a la cultura general del público (de manera parecida a lo que nosotros posiblemente haríamos con Shakespeare o con la Biblia). [6] Los aristócratas ingleses tenían normalmente los «*Deberes* de Tulio» en sus escritorios por si necesitaban recurrir a sus páginas para sobrellevar alguna situación difícil, o, en cualquier caso, para hacer pública exhibición de rectitud. Y se llevaban también a su Cicerón consigo cuando se iban de «visita» (que, como señala Kant, era una de las formas eufemísticas preferidas por ellos para referirse a la conquista colonial). [7] El filósofo africano Kwame Anthony Appiah ha reconocido que su padre, Joe Appiah, uno de los líderes políticos fundadores de la nación ghanesa moderna, tenía siempre dos libros en su mesita de noche: la Biblia y el *De officiis* de Cicerón. [8] El libro sirvió en la práctica como una especie de texto bíblico para decisores políticos de todo el mundo. Lo que yo argumentaré aquí es que, en un aspecto importante, esta biblia fue un poco como la serpiente del jardín del Edén.

Creo que Cicerón, pese a su extraordinaria perspicacia en una parte importante del tema que le ocupaba, fue una influencia perniciosa en otra parte del mismo, no menos importante. Pero también pienso que incluso sus

argumentos más dudosos tienen un interés considerable y merecen estudiarse, no solo para descubrir dónde nos equivocamos, sino también para reflexionar mejor sobre qué queremos decir al respecto. Tendemos a asumir las conclusiones de Cicerón sin recordar —y, por ende, sin criticar— los argumentos que condujeron a ellas, lo que nos impide entender suficientemente bien una parte fundamental de nuestra propia situación actual. Propongo que empecemos a postular una tesis crítica, y sugiero incluso que es el propio Cicerón quien nos puede proporcionar algunos de los recursos más importantes para elaborar ese argumento crítico. Y es que, además de numerosos razonamientos inadecuados para fundamentar su distinción, también nos ofrece algunos otros mucho más plausibles que sí podríamos usar para abogar por cierta asimetría moderada entre los dos tipos de deberes, pero sin suscribir las fuertes consecuencias anticosmopolitas que él creía estar defendiendo.

Comienzo explicando a grandes rasgos la distinción ciceroniana entre los dos tipos de deberes y planteando la cuestión de qué argumentos explícitos emplea Cicerón para sustentar tal distinción. Luego señalo que la posición resultante de esa distinción es considerada como aceptable tanto por Cicerón como por su público lector, en gran parte porque comparten un punto de vista común derivado del estoicismo sobre la irrelevancia de los bienes materiales para el florecimiento humano. Sostengo, a partir de ahí, que la distinción ciceroniana adolece de una fuerte incoherencia interna, incluso aunque aceptáramos la doctrina estoica en la que se basa, la cual, como añado también, no deberíamos aceptar en ningún caso. Luego tendremos que preguntarnos qué argumentos ciceronianos se sostienen todavía y si estos nos proporcionan alguna vía válida para defender la distinción entre los dos tipos de deberes.

Hay una razón más para centrar nuestra atención en lo que Cicerón dice sobre este tema. Él mismo se sumergió en él en su propia práctica personal más que ningún otro filósofo que lo haya analizado. Escribió *De officiis* en el 44 a. C., cuando se ocultaba en el campo, tratando de eludir a los secuaces de Marco Antonio y de los demás triunviros que pretendían asesinarlo (y que lo conseguirían apenas unos meses después de terminado el libro). La obra, dedicada a su hijo, que estaba estudiando filosofía en Atenas, defiende que la reflexión filosófica es esencial para la vida pública y que los filósofos tienen el deber de servir al bien común. Es en extremo conmovedor leer el homenaje que este estadista republicano rinde a la

filosofía y al papel que esta desempeña como guía del Estado si tenemos presente que su autor se implicó a fondo en un intento a la desesperada por salvar las instituciones republicanas en Roma con la segunda de sus *Filípicas* , que fue su principal ataque contra las aspiraciones tiránicas de Antonio. Con independencia de lo que nos parezcan los criterios políticos de Cicerón, es imposible no sentir un gran respeto por semejante estadista, capaz de hacer el esfuerzo de escribir consejos filosóficos al tiempo que luchaba por no perder la vida, como también lo es no sentirlo por semejante filósofo, capaz de poner su vida en peligro por la república.

Una aclaración importante antes de que comencemos la argumentación. Aquí voy a centrarme en los deberes que nosotros o nuestras instituciones tenemos (o no) para con otras naciones y sus habitantes. Este énfasis tiende a suscitar distorsiones, porque muchas veces sugiere la existencia de un «nosotros» que es poderoso y rico, y un «ellos» más necesitado. Pero, obviamente, en realidad el «nosotros» de cada nación está compuesto tanto por grupos privilegiados como por grupos oprimidos. Las distinciones de clase, religión, raza, etnia, sexo y orientación sexual influyen decisivamente en las oportunidades vitales de todas las personas en todas las naciones. El hecho de nacer en una región u otra es un factor determinante de los derechos y las oportunidades de la persona en cuestión; ser mujer (por ejemplo) es otro; y esas dos dimensiones (ya sin ir más lejos) interactúan de formas y modos complejos. Por lo tanto, toda reflexión realmente provechosa sobre las obligaciones internacionales tendrá que tomar en consideración otras diferencias (y sus injusticias correspondientes) preguntándose, por ejemplo, cuáles son nuestros deberes con vistas a corregir las jerarquías por razón de sexo, o raza, o religión, existentes en otras naciones (además de en la nuestra), y si pueden existir unos deberes especialmente urgentes de nuestra parte para dedicar nuestros recursos a tal fin. Aparcaré de momento todas esas complejidades, pero volveré sobre ellas en el capítulo 7.

II. Los deberes de justicia

Debemos comenzar resumiendo algunas ideas y conceptos a fin de poner sobre la mesa los aspectos más relevantes del argumento de Cicerón para someterlos al debido análisis. Cicerón inicia su argumentación comentando que la justicia y la beneficencia —*iustitia* y *beneficentia* — son dos

aspectos de una misma virtud (I.20). De hecho, en su taxonomía de las cuatro virtudes cardinales, estas dos figuran como una sola virtud a la que llama simplemente *iustitia* (las otras tres son la sabiduría, la moderación y la valentía). Nos induce así a esperar, pues, que en su explicación de esas dos partes de la *iustitia* (entendida como el género que las agrupa) entrelace a ambas muy estrechamente. Pues, bien, esa expectativa está condenada a verse defraudada.

La explicación general que Cicerón nos da de los deberes de la *iustitia* (entendida ya como la especie o subgrupo del género *iustitia*) tiene dos partes. La justicia obliga, para empezar, a no causar daño a nadie, a menos que ese daño haya sido provocado por un acto indebido. [9] Esa es la forma más básica que Cicerón tiene de concebir la justicia y la injusticia, y resulta fundamental para todo lo que dice a partir de ahí.

En segundo lugar, la justicia obliga a que cada persona «use de los bienes comunes como comunes y de los propios como suyos». La idea de que tomar la propiedad de la que otra persona es propietaria es una vulneración fundamental de la justicia está muy arraigada en el pensamiento de Cicerón, un arraigo que se explica por (pero que también es explicación de) su feroz oposición a las políticas populistas de redistribución de tierras propugnadas por Julio César. En ese punto afirma que quien usurpare propiedad ajena «estará violando el derecho de la comunidad humana» (I.21). Su justificación de los derechos de propiedad relevantes y del origen de estos es reseñable por su opacidad y arbitrariedad:

> Por naturaleza ningún bien es privado, sino que lo es o bien por apropiación prolongada (como quienes llegaron en el pasado a un terreno desocupado) o por victoria (como quienes se apoderaron de ello en la guerra) o por ley, acuerdo, convenio o sorteo (de aquí procede el que se llame campo de Arpino al de los arpinates, de Túsculo al de los tusculanos); y es similar la distribución en cuanto a las posesiones particulares. Por lo cual, ya que lo de cada uno resulta a partir de las cosas que por naturaleza eran comunes, que cada uno mantenga lo que a cada uno le tocó (*quod cuique obtigit, id quisque teneat*); y si alguien intenta hacerse con algo de ello, [10] estará violando el derecho de la comunidad humana. (I.21)

Está claro que Cicerón entiende que hacerse con una propiedad privada que no es propia es una grave injusticia, análoga a una agresión. Pero no hay nada en el referido pasaje que explique por qué piensa tal cosa, ni por qué deberíamos considerar que existe una relación estrecha entre la distribución de posesiones tal cual es en un momento determinado y los derechos de propiedad que cabría asignar por justicia. El argumento

distingue a su vez varias maneras diferentes de apropiación aceptable del bien común, pero cada una de ellas parece muy distinta de las otras desde el punto de vista moral, y, aun así, Cicerón no establece diferenciación moral alguna entre ellas. Es como si nos estuviera diciendo que, puesto que todas ellas son bastante arbitrarias de por sí, más vale que cada persona tome como punto de partida lo que le haya tocado en suerte y que definamos los derechos de propiedad a partir de ese momento, sin necesidad de mirar atrás hacia cuál haya sido el modo de adquisición. Pero tras la diferenciación que establece entre el convenio y la conquista bélica, o entre la ley y la fortuna o el sorteo, es imposible no reparar en que no ha dicho apenas nada que explique su manifiesta preferencia por las distribuciones ya existentes. Esta es una cuestión sobre la que volveré en la sección sexta.

Tras haber presentado los dos tipos de injusticia, Cicerón señala que no impedir una injusticia es en sí un tipo de injusticia; este importante pasaje nos ocupará en la sección quinta. Al describir las causas de ambos tipos de injusticia, comenta que las personas se ven muchas veces empujadas a la agresión inmoral por miedo (I.24), por avaricia (I.25) y por el anhelo de honor e imperio (I.26). Este último, destaca él, es el motivo más preocupante, ya que coincide a menudo con un gran talento y fortaleza de carácter; y menciona explícitamente a Julio César como ejemplo.

Cicerón deja muy claro que la justicia nos obliga a hacer frente a nuestros adversarios con respeto y honestidad. Hay que abstenerse de practicar engaños de cualquier clase (I.33). Además, incluso quienes nos hayan agraviado deben ser tratados de forma moral. Hay límites a la venganza y el castigo (I.34). A Cicerón le parece punición suficiente hacer que el causante de un agravio se arrepienta de él y que otros agraviantes potenciales sean disuadidos de actuar como aquel. Todo lo que vaya más allá de eso es excesivo.

Tras esas apreciaciones generales, Cicerón pasa a ocuparse de la conducta que debe seguirse en las guerras. A partir de ahí, ya no distingue entre las agresiones y los delitos contra la propiedad (a fin de cuentas, la guerra es una situación donde convencionalmente se fusionan esas dos subcategorías de injusticia). A propósito del inicio de hostilidades bélicas, él recalca, para empezar, que los acuerdos negociados son siempre preferibles a las guerras, ya que los primeros son propios del comportamiento humano (y representan también una manera humana de tratar a la parte adversaria), mientras que las segundas son propias de las

bestias (I.34). Por lo tanto, la guerra debería ser un último recurso cuando todas las negociaciones posibles hayan fracasado. Cicerón ofrece como buen ejemplo de ello las antiguas leyes feciales romanas, que insisten en que no se emprenda una guerra sin antes haber formulado una reclamación de resarcimiento (I.37). Y, desde luego, la guerra está justificada (a juicio de Cicerón) únicamente cuando la parte propia haya sido gravemente perjudicada antes por la otra. En general, la guerra debería limitarse siempre a lograr aquella situación que haga posible que los contendientes vivan en paz y libres de asechanzas (I.35). Y cuando el conflicto armado haya terminado, los vencidos deben recibir un trato justo e incluso ser acogidos como ciudadanos de la propia nación cuando ello sea posible (I.35).

Durante una contienda, el enemigo debe ser tratado con clemencia. Por ejemplo, Cicerón permitiría que un ejército se rindiera, indemne, incluso después de que el ariete hubiese golpeado las murallas (I.35); su postura en este punto es más indulgente que la característica de la práctica tradicional en Roma. También deben mantenerse las promesas hechas al enemigo: Cicerón cita elogiosamente el ejemplo de Régulo, quien regresó a Cartago (y afrontó así un castigo terrible) porque había prometido a los cartagineses que volvería (I.39). [11] Ni siquiera un líder enemigo poderoso y notoriamente injusto debería ser asesinado de forma furtiva (I.40). [12] Cicerón termina esta sección recordando a sus lectores que los deberes de justicia tienen que cumplirse incluso en lo referente al trato dispensado a los esclavos (I.41).

En general, los deberes ciceronianos de la justicia implican la idea del respeto por la humanidad, de la obligación de tratar a cualquier ser humano como un fin en sí mismo y no como un medio para un fin. (He ahí el motivo por el que Kant se dejó influir tan hondamente por esta teoría.) Atacar a alguien de forma agresiva supone tratarlo como una herramienta para satisfacer el propio deseo de riqueza, poder o placer. También hacerse con su propiedad es, a ojos de Cicerón, un gesto análogo a usar a esa persona como una simple herramienta de la propia conveniencia de quien así la trata. Esa idea de fondo explica por qué Cicerón prefiere la injusticia de la fuerza (*vis*) a la injusticia del engaño o dolo (*fraus*). La primera es el acto de un león; la segunda, el de un zorro (I.41), «ambos completamente ajenos al hombre, si bien el dolo es digno de mayor aversión», es de suponer que porque es el que más intencionadamente se aprovecha de las personas y las utiliza.

En el libro tercero, Cicerón retoma el asunto de los deberes de justicia y desarrolla su tesis de que forman la base de una ley de la humanidad verdaderamente transnacional. Puesto que lo útil choca a menudo con lo honorable —escribe él—, necesitamos una regla (*formula*) que seguir en ese sentido. La regla es que nunca usemos la violencia ni el robo contra ningún otro ser humano para nuestro propio beneficio. Este pasaje, más retórico que el de la explicación que da en el libro primero, es el texto que más profunda influencia tuvo en Grocio, Smith y Kant:

> Pues bien, quitarle al otro algo y acrecentar el beneficio propio a costa del perjuicio ajeno va más contra la naturaleza que la muerte, que la pobreza, que el sufrimiento, que las demás cosas que pueden sucederle a su cuerpo o a sus bienes externos, pues suprime desde el principio la convivencia y la comunidad humanas. En efecto, si nos comportamos de tal modo que cada uno por su propia ganancia despoje y ofenda al otro, es inevitable que se destroce lo que es más acorde con su naturaleza, la comunidad del género humano. Igual que, si cada uno de nuestros miembros tuviera la idea de pensar que podía ganar vigor adueñándose del vigor del miembro más cercano, sería inevitable que pereciera el cuerpo entero, de igual manera, si cada uno de nosotros se apodera de las pertenencias de otros y le quita a cada uno lo que pueda en vistas a su propio beneficio, es inevitable que se eche por tierra la comunidad y sociedad humanas. (III.21-22)

Se supone que lo que Cicerón quiere decir aquí es que la ley universal condena toda infracción que, de generalizarse, socavara la comunidad del género humano. Klaus Reich ha ubicado en este pasaje los orígenes de la formulación kantiana de la ley universal. [13] Tenga razón o no, no cabe duda de que puede apreciarse una marcada similitud entre el argumento de Cicerón y la idea de Kant.

Cicerón dice de ese principio que «está establecido por la naturaleza, esto es, por el derecho de gentes», y asimismo que es «la regla de la naturaleza, que es ley divina y humana». Señala que también está ampliamente reconocido en las leyes de los diferentes Estados. Todos deberíamos entregarnos así a la defensa de ese principio, como bien hiciera Hércules, protegiendo a los débiles de las agresiones, un acto humanitario por el que fue convertido en dios. En general,

> [...] si la naturaleza dispone que el hombre debe querer cuidar del hombre, sea quien sea, por el motivo mismo de que es un hombre, necesariamente según esa misma naturaleza ha de ser común la utilidad de todos. Si esto es así, todos estamos sometidos a una única e igual ley de la naturaleza; y si esto otro es así, sin duda tenemos prohibido por ley de la naturaleza violentar (*violare*) al otro. Como lo primero es cierto, en consecuencia lo último es cierto. (III.27)

Cicerón comenta lo absurdo que es que observemos ese principio en lo que a nuestros familiares o amigos respecta y que neguemos su vigencia para el conjunto de las relaciones entre los ciudadanos. Pero igual de absurdo es considerarlo válido para los conciudadanos y negar que lo sea para los extranjeros. Las personas que establecen tal distinción «deshacen la convivencia general del género humano» (III.28). (Hércules, su ejemplo destacado de actuación conforme a la ley de la naturaleza, se comportó como un cosmopolita a la hora de ayudar a los débiles.) [14]

Esa sección de su libro, pues, pone de manifiesto que los deberes de justicia de Cicerón son plenamente globales. Las fronteras nacionales son irrelevantes desde el punto de vista moral, y Cicerón reprende con severidad a quienes sí las consideran dotadas de relevancia. En el núcleo central del argumento de Cicerón encontramos la idea de no violentar la dignidad humana y —si añadimos a ello la distinción del libro primero (y el ejemplo de Hércules)— la de no permitir que nadie violente a otras personas si podemos evitarlo. *Violare* incluye la agresión física, la agresión sexual, los castigos crueles, las torturas y también las usurpaciones de propiedad. Cicerón liga entonces a esa idea de la humanidad como fin la idea de una ley universal de la naturaleza: nuestro modo de obrar será válido si es convertible en tal ley. Es evidente que Cicerón quiere que el ciudadano del mundo sea hercúleo en cuanto a su determinación para crear un planeta en el que no se produzcan tales violaciones de la humanidad, un mundo que sea acorde con la ley moral de la naturaleza. La ley de la naturaleza no es una ley positiva real, pero sí nos vincula moralmente en nuestras acciones, incluso cuando nos hallamos fuera del alcance del derecho positivo.

Ese es el material ciceroniano que se convirtió en la base de buena parte del derecho internacional moderno, incluyendo el derecho de guerra y el de los derechos humanos. Bien podría decirse que el *De iure belli ac pacis* de Grocio es un análisis comentado de esos pasajes. *La paz perpetua* de Kant también los sigue bastante al pie de la letra. [15] Particularmente influyente fue el rigor moral de Cicerón, su insistencia en que se cumplieran todas las promesas; traducido a la máxima grociana de que *pacta sunt servanda* , he ahí el fundamento básico de las concepciones modernas del carácter obligatorio de los tratados. De todos modos, entre los pensadores modernos, solo Kant sigue con tal fidelidad el argumento de Cicerón que ni siquiera se olvida de ensalzar también a Régulo.

III. Los deberes de ayuda material

Los deberes de justicia son absolutamente universales e imponen unas obligaciones estrictas y sin excepciones. Régulo tenía que regresar aun afrontando así una muerte segura; está mal envenenar incluso al más vil de los tiranos. Muy distinto, sin embargo, es el siguiente grupo de deberes abordado por Cicerón: los deberes relacionados con la prestación de ayuda material a otros. Cicerón comienza diciendo que esos deberes también son básicos de la naturaleza humana, pero con muchas salvedades y restricciones. Tenemos que asegurarnos de que nuestros dones no causen daño; tenemos que asegurarnos asimismo de que no nos empobrezcamos dándolos, y tenemos que asegurarnos de que el don es adecuado al estatus de quien lo recibe. Entre las distinciones que podemos tener legítimamente en cuenta según esa última condición están el carácter del receptor, su actitud hacia nosotros, los beneficios que nos haya otorgado previamente, y el grado de conexión y camaradería que nos une (I.45). Los deberes son más fuertes cuantos más de estos factores coinciden, pero nunca deja de tener precedencia el buen juicio a la hora de valorar cuáles de ellos parecen de mayor peso en cada caso (I.45). Y *ceteris paribus* , siempre debemos ayudar antes a los más necesitados (I.49).

Como si tratara de introducir una reflexión independiente —cuyo rango con respecto a los susodichos factores nunca especifica con claridad —, Cicerón dice luego que lo que mejor se corresponde con la comunidad del género humano es que las personas con las que se tienen lazos más estrechos (*ut quisque erit coniunctissimus*) sean las que más se beneficien. Enumera entonces los grados diversos de conexión, comenzando con la especie en su conjunto, y alegando para ello los vínculos de razón y habla que conectan a todos los seres humanos entre sí. Ese vínculo que a todos nos abarca —dice entonces citando a Ennio—, justifica solamente aquel tipo de ayuda material que pueda darse sin detrimento personal propio. Ejemplos de ella serían el permitir que un extranjero tenga acceso a agua corriente y a fuego para cocinar y calentarse, o el dar consejo a cualquiera que lo pida. Pero —dice él también— el número de personas existentes en el mundo que podrían pedirnos algo es infinito (*infinita multitudo*): de ahí que estemos obligados a trazar la línea delimitadora en el punto mencionado por Ennio.

Cicerón comenta entonces otros lazos que, según su criterio, justifican alguna donación sustancial: el vínculo de la nación y el idioma; el de ser ciudadanos de un mismo Estado; el del parentesco; el de los diversos grados de propincuidad familiar, y, por último, el de compartir lugar de residencia. En ningún caso —y es importante destacarlo— descansa su argumento sobre la cercanía de la conexión interpersonal únicamente en la biología o en la herencia; siempre figura como rasgo relevante (y, en general, también el más importante) al menos algún aspecto de las prácticas humanas compartidas. Se dice así que los ciudadanos comparten «el mercado, los santuarios, los pórticos, las calles, las leyes, los derechos, los tribunales, las votaciones». Las familias están internamente unidas por lazos de sangre, pero también por la tarea compartida de producir ciudadanos y por «el afecto y la estima. En efecto, importa mucho tener el mismo acervo de los antepasados, celebrar los mismos ritos, tener tumbas comunes» (I.54-55). (Para Cicerón es de considerable importancia práctica demostrar que los vínculos familiares no son los meros lazos de sangre, pues la adopción, las segundas nupcias y otros elementos habituales en la vida romana habían hecho que los linajes familiares divergieran bastante de los linajes de consanguinidad.) Cicerón no deja claro, sin embargo, si nos debemos más a quienes están más próximos a nosotros en esas diversas prácticas compartidas.

Cicerón hace luego un elogio de la amistad como fuente especialmente intensa de deberes de ayuda, pues la probabilidad de que las amistades se asienten sobre lazos de virtud y aspiraciones comunes es mayor que la probabilidad de que lo hagan las relaciones de parentesco. Su mayor loa, no obstante, la reserva para las instituciones políticas compartidas:

> Pero, una vez que has pasado revista a todas estas formas de modo sistemático y a conciencia, de entre todas las comunidades ninguna es de mayor peso, ninguna más querida que la que cada uno de nosotros tiene con la república. Queridos son los padres, queridos los hijos, parientes y allegados; pero todos los amores hacia todos están abarcados en la patria sola, en cuyo bien, ¿qué hombre bueno dudará en enfrentarse a la muerte, si a ella [la patria] le fuera de provecho? Por eso es más abominable la tropelía de esos que han desgarrado la patria con toda clase de fechorías y han estado y están dedicados a su destrucción completa. (I.57)

Aunque no podemos estar seguros y el atropellado estilo de este pasaje hace que el hilo completo del argumento sea bastante confuso, lo que Cicerón parece estar haciendo aquí es distinguir entre nuestra filiación con la república y la conexión compartida que él mismo había mencionado antes: la de los conciudadanos que comparten foro, templos, etcétera. La

filiación aquí ensalzada es la que une a las personas con las instituciones republicanas en sí, que es lo que nos permite llevar una vida plenamente humana.

Cicerón se ocupa a continuación de clasificar esos deberes por orden de importancia. En primer lugar, están nuestros deberes para con la república y nuestros padres, porque nos obligan a ello fuertes deudas de gratitud por lo que nos han beneficiado en el pasado (I.58). Luego, vienen nuestros hijos y las personas con quienes compartimos casa, porque «se confían en nosotros solos y no pueden tener ningún otro refugio». Siguen nuestros parientes, con quienes congeniamos y con quienes generalmente compartimos suerte en la vida. Pero, al mismo tiempo, debemos fijarnos también en las situaciones de necesidad de las otras personas y en lo que cada una de ellas podría conseguir o no sin nuestra ayuda. Las circunstancias concretas de cada caso podrían recomendar que variáramos temporalmente ese orden de importancia: por ejemplo, podríamos ayudar a recoger la cosecha a un vecino antes que a un hermano. Sin embargo, en un litigio judicial, siempre deberíamos defender a un pariente o a un amigo antes que a alguien que no fuera más que vecino nuestro.

En resumidas cuentas, pues, Cicerón propone una teoría flexible que admite la pertinencia de muchos criterios como justificativos de los deberes de ayuda: la gratitud, la necesidad y la dependencia, la conexión estrecha... Pero también reserva un papel para la flexibilidad de nuestro juicio a la hora de adjudicar esos derechos si chocan entre sí. Da así un elevado grado de laxitud a los individuos para considerar cada caso. [16] De todos modos, lo que está claro es que las personas que están fuera de nuestra nación siempre salen perdiendo. Son simplemente aquella *infinita multitudo* que diezmaría nuestros recursos a poco que tratáramos de atender a sus demandas. El fuego y el agua que se le dan al extranjero no son ninguna nimiedad: también se le pueden negar, pero son para Cicerón el ejemplo de lo que puede entregarse sin merma de lo nuestro propio.

IV. Una concepción latente del bien

¿Por qué encuentra aceptable Cicerón que perviva esa asimetría? A él le resulta terrible la idea de que un ser humano agreda o robe a otro. Incluso una mentira transmitida al enemigo le parece la más grave de las profanaciones del concepto mismo de la comunidad del género humano. Y,

sin embargo, no ve problema alguno en que esas mismas personas se estén muriendo de hambre mientras la nación propia acumula excedentes. Son muchos los factores que contribuyen a explicar semejantes actitudes, entre ellos (como veremos mejor en lo que sigue en este capítulo), la férrea y totalmente infundada justificación ciceroniana de los derechos de propiedad. Pero antes debemos aludir a otro componente de todo este agregado.

En *De officiis* , el punto de vista de Cicerón está más próximo al estoicismo ortodoxo que en la mayoría de sus otras obras. Quizá se deba a que la escribió a toda prisa y tuvo que basarse en diversos textos estoicos; quizá sea porque trata en ella temas sobre los que mantenía menos discrepancias con los estoicos que en otros ámbitos. Sea como sea, tiende ahí a coincidir con la doctrina estoica sobre la maldad de las pasiones, y cree, como ellos, que la fuente de estas ha de buscarse en los bienes externos. Tanto en esta obra como en las (casi contemporáneas) *Disputaciones tusculanas* , adopta la postura estoica de que nunca deberíamos sentir pena, miedo o ira, y llega incluso más allá al negar en el libro cuarto de las *Tusculanas* que siquiera debamos sentir cierta versión de *erôs* que sí aprobaban los estoicos. [17] En *De officiis* , resulta evidente que mantiene ese mismo punto de vista. Justo después del pasaje sobre la justicia y la ayuda material, hallamos definida la valentía como una elevación del ánimo que se alza por encima de las pasiones y es capaz de contemplar con serenidad desde lo alto las vicisitudes de la fortuna (I.61-68).

Pero, claro está, la tesis estoica de las pasiones es inseparable de la idea (asimismo estoica) de que las cosas externas, las que nos vienen dadas por la casualidad, son irrelevantes para la vida verdaderamente bien vivida o *eudaimonia* , esto es, para el florecimiento humano. La persona sabia desdeña todas esas cosas y las juzga pequeñas. No la alteran la pérdida de una fortuna, ni la de su salud, ni la de la reputación y el honor, porque son materias triviales de todos modos.

Esa es una opinión que Cicerón suscribe de forma consecuente: la persona valerosa es la que hace las cosas «con magnanimidad y elevación de ánimo y despreciando los intereses humanos» (I.61). E insiste en ella al decir que «el ánimo plenamente valiente y magnánimo» se nos revela «en el desprecio de las cosas externas, en la convicción de que el hombre nada debe admirar o desear o buscar sino lo que sea honorable y correcto, y

tampoco rendirse ante ningún hombre ni ninguna alteración de su espíritu ni de la fortuna» (I.66). En definitiva, pues, podemos permitirnos no preocuparnos por lo equitativa que sea nuestra beneficencia, porque la persona verdaderamente fuerte —que sería la mejor versión de cualquiera de nosotros— no necesita esas cosas. En *De finibus* , donde Cicerón se introduce más a fondo y con mayor detalle en su teoría ética, su propia visión «neoacadémica» difiere del estoicismo únicamente en cuanto a que él admite la posibilidad de diversos grados de *eudaimonia* . Los bienes externos no son necesarios para la *eudaimonia* en sí, pero la presencia de aquellos puede procurar a las personas un grado más elevado de esta.

La tesis estoica dificulta normalmente mucho que un estoico pueda motivar y defender la beneficencia. Los estoicos griegos parecen recurrir en ese punto a su propia visión de la Providencia: Zeus nos pide que nos ocupemos nosotros mismos de la distribución de los bienes materiales, aunque, en sentido estricto, estos sean cosas que no tienen una importancia real. En general, son cosas que se prefieren o se «anteponen» a otras, sus contrarias, que «posponemos»; de ahí que resulte apropiado tratar de conseguirlas, pero no lamentarse por no tenerlas si no podemos alcanzarlas. Cicerón, incapaz de asumir la teología estoica por su propio escepticismo epistémico personal, adopta una línea más parecida a la de estoicos romanos como Séneca y Marco Aurelio: si las personas son buenas de verdad, no les importa perder cosas externas, lo cual implica, a la inversa, que, si tal pérdida les importa, son deficientes desde el punto de vista moral. [18] Eso no significa que no debamos ayudarlas, pero sí influye en nuestra manera de entender las razones de la necesidad de tal ayuda y cuáles podrían ser sus límites.

V. ¿SE SOSTIENE ESA DISTINCIÓN ?

Ha llegado el momento de que nos hagamos algunas preguntas. En primer lugar, es necesario que tratemos de entender si la distinción de deberes planteada por Cicerón es coherente, incluso para alguien que acepte la doctrina estoica. Y tres son los argumentos que darían a entender que no lo es.

A. La justicia y el trato respetuoso son bienes externos

La primera objeción que podríamos plantear es que, si de verdad fuéramos unos estoicos convencidos, no debería importarnos el trato justo o respetuoso más de lo que nos pueda importar la ayuda material. Todas esas cosas son bienes externos y, como tales, están en manos del azar. A una persona que sea verdaderamente libre en su interior, la esclavitud, la tortura y la violación no le parecerán peores que la pobreza. Los estoicos son muy explícitos a ese respecto. La persona sabia es libre aunque sea un esclavo. El sabio cautivo es feliz. A la persona que ve las cosas correctamente no le importan el desprecio ni los abusos de la sociedad. Séneca cuenta la historia de cómo la conducta y la actitud de Catón no se vieron perturbadas en absoluto cuando alguien le escupió en el foro (*Ir* ., III.38). Ni siquiera la libertad política, un fin muy apreciado por multitud de estadistas estoicos anteriores y posteriores a Cicerón, es importante (en sentido estricto) para el verdadero bienestar. (En un determinado momento de su descripción de los desvelos de Catón por lograr la libertad política, Séneca considera necesario recordar a sus lectores que Catón no pensaba realmente que tal libertad fuera importante para él mismo, sino solo para sus seguidores, quienes es de suponer que eran todavía moralmente deficientes y dependían en exceso de los dones de la fortuna.)

Si esto es así, desaparece entonces una de las justificaciones de la distinción entre los dos tipos de deberes. Si el mundo debe al género humano ciertos tipos de trato, parecería lógico suponer que le debe también un buen trato moral, además de respeto y ausencia de crueldad. Si el trato que le dispense el mundo «no» es importante para la humanidad, entonces cabría suponer que la tortura, la violación y el vilipendio no serán más dañinos, ni más importantes, que la pobreza. (¿Acaso no son materiales también, de todos modos? Los estoicos eran fisicalistas, así que ellos mismos así lo creían.) Es incoherente calmar la propia conciencia a propósito de los deberes de ayuda material pensando que lo material no es necesario para el verdadero florecimiento, y, al mismo tiempo, insistir con tanto rigor en la inviolabilidad absoluta de los deberes de justicia, que no son sino otras formas de suministrar a los seres humanos las cosas externas que necesitan.

Para entender cómo es posible tal incoherencia estoica, pensemos en la carta que Séneca dedicó a la cuestión de la esclavitud, [19] y que es considerada como uno de los textos constituyentes de la visión progresista sobre esta materia. Su argumento general es que los esclavos poseen valía y

dignidad humanas y, por consiguiente, se les debe un trato adecuado a esa valía y esa dignidad humanas. El interlocutor imaginario de la citada epístola de Séneca no deja de decir: «Es un esclavo» («*servus est* »). A lo que Séneca repone una y otra vez: «No, es un ser humano» («*immo homo est* »). Pero ¿qué es en concreto a lo que la humanidad de esa persona le da derecho, según Séneca? Pues a muchas cosas y a pocas al mismo tiempo. A muchas, en tanto en cuanto Séneca está dispuesto a que se introduzcan cambios radicales en las costumbres relacionadas con el uso de los esclavos. Los esclavos son seres humanos con quienes se tiene que razonar y a quienes debemos incorporar como colaboradores en la planificación del hogar o la hacienda. Tienen que sentarse a nuestra mesa y comer con nosotros. Toda crueldad y todo abuso físico están prohibidos. Especialmente radical es su prohibición —igualmente absoluta— del uso del esclavo como objeto sexual: en aquel entonces, las relaciones con personas esclavas eran un elemento tan aceptado de la vida en Roma, en lo que a los propietarios varones respecta, que ni siquiera estaban estipuladas como constitutivas de adulterio según la ley, [20] y la única persona que hoy sabemos que se opuso a ellas fue el filósofo estoico Musonio Rufo. [21]

Pero ¿y las condiciones materiales de los esclavos (el hecho de que no sean dueños de sí mismos, o de que no puedan poseer bienes materiales)? En definitiva, ¿y la institución misma de la esclavitud? Esto es algo que, al parecer, Séneca nunca se cuestiona. Y su justificación de tal quietismo es la que, a estas alturas, ya nos podríamos esperar: la esclavitud no causa un daño, porque los únicos bienes importantes son los bienes del alma. El interlocutor pronuncia su desdeñoso «es un esclavo» por última vez hacia el final de la epístola, pero, en esa ocasión, Séneca ya no responde diciendo que esa persona es humana y que, por ello, tiene que ser tratada de un modo determinado:

> «Es un esclavo.» Pero quizá con un alma libre. «Es un esclavo.» ¿Esto le va a perjudicar? (*Hoc illi nocebit* ?) Muéstrame uno que no lo sea: uno es esclavo de la lujuria, otro de los honores; todos esclavos de la esperanza, todos del temor. (*Ep* . 47.17)

Este enfoque, sin embargo, confunde a la persona que pensaba hasta entonces que el trato dispensado a las personas «*sí*» importa, a la persona que coincidía con Séneca en que es totalmente injusto usar a un ser humano como quien usa a una bestia de carga (47.5). Y es que ¿cómo puede estar mal desatender, manosear, aterrorizar o incluso golpear a un esclavo, si lo único que importa es el alma libre que lleva dentro y ninguna contingencia

externa puede alcanzarla? ¿Cómo va a estar mal tratar a un esclavo como a una bestia si tanto da que seamos personas esclavas como libres? Séneca quiso decir que la condición humana misma exige un trato respetuoso, pero también que no lo exige: y es que era obvio que la institución misma es un insulto a la humanidad, porque dispensa a un alma libre el trato de una mera posesión cautiva. Eso lo sabían bien tanto Séneca como sus contemporáneos. Él no tenía a mano ninguna defensa estoica coherente de la institución de la esclavitud porque no la había, pese a que la mayoría de los filósofos estoicos la respaldaban en la práctica. [22] De ahí que Séneca, llegado a esa coyuntura, vuelva a caer en el consabido argumento sobre los bienes externos y en la consabida paradoja de que solo la virtud nos hace verdaderamente libres. Pero esa maniobra lo lleva demasiado lejos —suponiendo que lo lleve a parte alguna— porque niega la importancia de todo lo que ha defendido argumentalmente hasta ese punto. Si en verdad es cierto que la única forma importante de esclavitud es la que nos ata internamente a la pasión, y si aceptamos la tesis estoica de que esas pasiones siempre terminan por controlarnos, entonces no hay razón alguna para pensar que el esclavo que es objeto de abuso y ofensa corra peor suerte que el esclavo que Séneca sienta a su mesa para comer con él.

En mi opinión, buena parte del pensamiento moderno sobre los deberes adolece de esa misma incoherencia. [23] Son diversos los autores que, desde hace tiempo, han sostenido que algunas cosas son tan malas, tan deformadoras de la condición humana, que debemos hacer todo lo posible por evitarlas. Coinciden así con Cicerón y Séneca en que la tortura es una ofensa a la humanidad, pero ahora van más allá y también rechazan la esclavitud misma; sin embargo, a esos mismos autores no les parece que la negación de ayuda material a otras personas pueda encuadrarse (ni de lejos) en esa misma categoría de males absolutos. No consideran que nadie esté torturando o violando a nadie cuando le niega las cosas que necesita para vivir, presumiblemente porque no creen que estos bienes sean de la misma clase que aquellos otros. A fin de cuentas —se deduce de lo que dicen—, la humanidad puede relucir en la más humilde de las moradas, y la pobreza en sí no parece ofender a la dignidad humana. La pobreza solamente es externa: no alcanza al corazón mismo de lo humano.

Eso dicen estos autores, pero lo cierto es que sí que lo alcanza. Para empezar, ciertas condiciones de vida son una ofensa a la humanidad con independencia de si la persona se ve afectada internamente por ellas o no.

Y, en segundo lugar, la probabilidad de que la persona sea afectada por ellas es considerable. El ser humano no es como un sillar o una roca, sino que es un cuerpo de carne y hueso que se va haciendo a diario según sus condiciones de vida. La esperanza, el deseo, las expectativas, la voluntad... todo ello está influido y conformado por el entorno material. Las personas pueden maravillarnos y alzarse por encima de sus condiciones sobreponiéndose a ellas, pero eso no significa que las condiciones mismas no sean importantes, ni que no incidan en lo que esas personas pueden hacer y ser.

Creo que lo que subyace a tan confusas valoraciones y juicios es la idea estoica de la invulnerabilidad de la voluntad a las contingencias externas (a la que cabe sumar las ideas cristianas sobre el alma, relacionadas con aquella). De estos temas me ocuparé en el capítulo 3.

B. Interdependencia y entrelazamiento

Aun en el caso de que nos convenciéramos de que la humanidad misma, con su presencia, impone unos deberes de justicia, pero no de ayuda material, seguiríamos teniendo un problema entre manos: los deberes de justicia cuestan dinero. Para fomentar la justicia se precisa ayuda material. Todo ordenamiento político y legal que pretenda proteger a las personas de la tortura, la violación y la crueldad tiene que contar con un apoyo material. Se necesitarán abogados, tribunales, policías, funcionarios administrativos, etcétera, y todos ellos tendrán que ser sostenidos (se supone) mediante un sistema impositivo. En lo que a los debates presupuestarios internos de los Estados se refiere, los norteamericanos tendemos con frecuencia a pasar eso por alto, y a creer que el dinero desembolsado en ayuda social y alivio de la pobreza es un gasto monetario real, pero que la policía, la justicia, los bomberos y todo lo que se necesita para mantener un sistema de contratos, derechos de propiedad y protección personal no representa un coste real para nosotros. [24] Tampoco la libertad política es gratuita: el dinero de los impuestos sostiene también las estructuras institucionales que hacen que las libertades de expresión, asociación y conciencia sean algo más que buenas palabras.

Estos son problemas de los que cobramos muy acentuada conciencia cuando visitamos países con estructuras fiscales endebles. Allí donde el Gobierno central es débil, son relativamente pocos los ciudadanos que pagan impuestos. Eso significa: que sus infraestructuras están hechas un

desastre, lo que dificulta la libertad de desplazamiento y la seguridad pública; que el sistema judicial padece retrasos de muchos años, lo que dificulta la aplicación de otros derechos y libertades; que la seguridad personal no está protegida por un sistema de orden público eficaz; etcétera. En definitiva, las personas no son libres para obrar conforme a su voluntad en ámbitos afectados por los deberes de justicia a menos que se hayan asignado y distribuido —y, en la mayoría de los casos, redistribuido— recursos materiales para abordar el problema.

Esa clase misma de problemas internos de cada nación ponen en cuestión, ya de por sí, el proyecto ciceroniano por cuanto parecen apuntar que también será imposible proteger los derechos de todos los ciudadanos del mundo en múltiples ámbitos de libertad básica de no mediar algún tipo de redistribución desde los países más ricos hacia los más pobres. La humanidad es objeto a diario de violaciones, y no solo por obra de malvados y malhechores, sino también por la incapacidad evidenciada por muchas naciones para mantener el orden y la seguridad públicas dentro de sus fronteras. Así que, si de verdad nos preocupan los deberes de justicia, estamos obligados ya de entrada a pensar en la ayuda material. Pero el problema se agranda aún más cuando valoramos qué es lo que requeriría un sistema de justicia internacional para ser verdaderamente eficaz. Mantener un sistema de justicia global que demuestre un mínimo de efectividad a la hora de luchar contra la tortura, la crueldad, la guerra injusta, etcétera, entraña unos gastos ingentes tanto en la vertiente militar (la OTAN, por ejemplo), como en la de las instituciones e intercambios internacionales que consideramos importantes para tal labor. Cubrir esos gastos obliga a una redistribución de recursos entre naciones ricas y pobres, tanto si es en forma de ayuda militar como si es en forma de otros tipos de ayuda. Preocuparse por los derechos humanos básicos significa gastar dinero, y no quedarse solo en bellos gestos y palabras.

Pero si esto es así, entonces la diferencia entre ambos tipos de deberes se convierte en una puramente de grado, y ya no está tan claro cuál de esos dos conjuntos de deberes costará más. Que una nación esté preparada militarmente para defender a su propia ciudadanía de un ataque injusto —algo que constituye una parte importante de los deberes de justicia— es un objetivo sumamente caro, aun sin entrar en la cuestión de la posible defensa de otros países aliados. Es probable que incluso la de terminar con el hambre en el mundo sea una meta más conmensurable y factible que esa.

De hecho, si analizamos el asunto con rigor, probablemente descubriremos que el enorme precio de proteger a los ciudadanos frente a la tortura, garantizar una protección policial eficaz y proteger la seguridad básica de la persona y de la propiedad, sea bastante equiparable (y, muy posiblemente, hasta superior) al coste de procurar la satisfacción de las necesidades materiales básicas. [25] Por lo tanto, nuestra conclusión debería ser que, si la gente dice estar a favor de cumplir con los deberes de justicia en el conjunto del planeta y, al mismo tiempo, se muestra reticente a redistribuir dinero más allá de los límites de las fronteras nacionales, lo cierto es que solo está convencida a medias de defender esos deberes de justicia.

C. Positivos y negativos

Los deberes de justicia parecen diferentes de los deberes de ayuda material porque no implican hacer algo, o, cuando menos, no implican hacer mucho. Principalmente suponen abstenerse de ciertos actos como la guerra de agresión, la tortura, la violación, etcétera. Los deberes de ayuda material, sin embargo, parecen requerir de nosotros el que hagamos mucho por otras personas. Esta idea intuitiva ocupa un lugar central en nuestro pensamiento cuando damos por supuesto que admitir unos deberes de ayuda material impondría una gran carga a nuestra nación como no se la impondría el reconocimiento de unos deberes de justicia. Ya he puesto en tela de juicio la distinción positivo-negativo señalando que proteger realmente a las personas frente a las omisiones de justicia es muy costoso: si de verdad queremos tomarnos en serio la protección de las personas de otras partes del mundo frente a las injusticias, tendremos que gastar mucho dinero en instituciones dedicadas a tal protección. Ahora bien, habrá quien reponga a esto que, si optamos por no gastar ese dinero, tal vez se produzcan injusticias, pero, en todo caso, no seremos nosotros los culpables de las mismas. Podríamos establecer así una separación sistemática, no exactamente entre la justicia y la ayuda material como hacía la vieja distinción, sino entre el actuar y el abstenerse de hacerlo. Si nos abstenemos de ser crueles y de torturar, por ejemplo, no estaríamos cometiendo maldad alguna, aunque no estemos dispuestos a gastar nuestro dinero en otras personas para ayudarlas desde la distancia, y ni siquiera aunque con ello se esté afectando a cuestiones relacionadas con la justicia. De hecho, algunas interpretaciones de la postura ética de Kant han seguido esa línea.

La mejor respuesta a ese argumento fue dada ya en su día por el propio Cicerón. En esa misma sección del libro primero de *De officiis* , escribió:

> Hay dos clases de comportamiento injusto: una, el de quienes lo causan; la otra, el de quienes pudiendo no repelen, de aquellos a los que se causa, el agravio. En efecto, quien injustamente agrede a cualquiera, instigado por la ira o por cualquier pasión, parece estar alzando su mano contra su compañero; el que, pudiendo, no protege ni opone resistencia al agravio incurre en el vicio lo mismo que si desamparara a los padres o a los amigos o a la patria.

La forma de injusticia más activa, sigue diciendo, suele venir motivada por el miedo, o la codicia, o el deseo de honor y gloria. (Julio César es, como siempre, su ejemplo destacado de este último motivo negativo.) Cicerón se centra entonces en el segundo tipo y aprovecha así para reflexionar sobre su propia profesión:

> Los motivos para dejar de repeler y faltar al deber suelen ser numerosos: en efecto, o bien no quieren cargar con enemistades, trabajos o gastos, o bien, en otros casos, se ven de tal modo estorbados por su negligencia o pereza o indolencia o por ciertos intereses personales o por preocupaciones, que permiten que queden abandonados aquellos a los que debían proteger. Y así, hay que tener cuidado no vaya a ser insuficiente lo que Platón dijo contra los filósofos: que son justos por dedicarse a la indagación de la verdad y por despreciar y tener en nada las cosas que la mayoría busca denodadamente y que los llevan a apuñalarse entre ellos. Lo primero, el no causar daño a nadie cometiendo un agravio, lo consiguen; pero incurren en lo segundo, pues, absortos por su afán de aprender, desatienden a los que deben cuidar. Y por eso piensa que ni siquiera ocuparán cargos públicos a no ser que se los obligue. Pero era más razonable que se hiciera voluntariamente, pues una acción recta es justa precisamente en la medida en que es voluntaria. También hay quienes afirman que se dedican a sus asuntos, ya sea por el afán de cuidar de su patrimonio, ya por algún tipo de malevolencia por parte de la gente, y les parece que no hacen agravio a nadie: estos se libran del primer tipo de comportamiento injusto, pero incurren en el otro, pues desatienden la vida en común porque no le aportan ninguna dedicación, ningún esfuerzo, ninguno de sus recursos. (I.28-29)

Cicerón realiza una importante aportación en esta fascinante sección. Admite que la distinción entre activo y pasivo tiene cierto sentido. Existe una distinción relevante desde el punto de vista moral entre que alguien cometa activamente una injusticia y que alguien se limite a observar mientras se produce una injusticia no cometida por él mismo. Pero, pese a su relevancia moral, esa distinción no implica que la persona que se limita a observar no esté cometiendo ninguna injusticia. Provocar una guerra injusta es una cosa mala, pero no proteger a nuestros semejantes (y la alusión a «compañero» en «alzando su mano contra su compañero» parece abarcar a todos nuestros congéneres humanos) cuando se tienen los recursos para hacerlo es otra. [26] Esto es algo que apreciamos enseguida cuando hablamos de las familias, sugiere él: Cicerón sabe que el romano medio considerará

que no defender a los familiares propios frente a una agresión es un ejemplo paradigmático de mala conducta. [27] Pero lo mismo sucede con agrupaciones más numerosas de congéneres humanos: quedarse quieto sin hacer nada cuando estas están siendo atacadas es, en sí mismo, una conducta indebida. Existen múltiples motivos por los que las personas se comportan así: no quieren esforzarse, no quieren buscarse enemigos o simplemente son perezosas, pero ninguno de ellos excusa el mal comportamiento ni lo convierte en la inculpable inocencia por la que se pretende hacerlo pasar.

El argumento de Cicerón no es enteramente satisfactorio, porque descansa sobre un análisis previo a propósito de cuándo se ha producido una injusticia o de qué ayuda tienen derecho a esperar unas personas de otras, y Cicerón no explicita esa teoría precedente. Sin embargo, es evidente que cree que cualquier teoría aceptable de ese tipo implicaría que no impedir un daño grave cuando se está en disposición de impedirlo es en sí mismo una injusticia, comparable a una agresión activa. Como ya he indicado, él se basa en una tradición moral en la que no defender a amigos y familiares es un caso paradigmático de falta moral. Lo que hace a partir de ahí es hacer extensiva esa teoría a ámbitos a los que la gente no suele aplicar ese modo de pensar.

Especialmente fascinante es el ataque de Cicerón a sus propios compañeros filósofos. Les encanta lo que hacen y no les gusta la idea de complicarse la vida implicándose en política. De ahí que, tal como imagina Platón, haya que obligarlos a participar en los asuntos de Estado. Cicerón replica que se portan mal si no participan por iniciativa propia. Como los misántropos o los individuos obsesionados con ganar dinero, dañan a la humanidad por el hecho de no ayudarla. Este tema tiene una importancia especialmente perentoria para Cicerón, quien, en el momento de escribir esas líneas, está a punto de ser asesinado por haber elegido una opción diferente en ese sentido, y lo retoma más tarde, diciendo que esa vida retirada ha sido la elección de «los filósofos más reconocidos —y, de largo, los más importantes— y ciertos hombres rigurosos y serios [que] no pudieron soportar el comportamiento ni del pueblo ni de sus gobernantes» (I.69). Lo que buscaban era claramente atractivo: «La intención de estos era la misma que la de los reyes: no carecer de nada, no obedecer a nadie, gozar de independencia, y propio de esta es vivir tal como quieras». Cicerón está incluso dispuesto a admitir que, a veces, esa elección puede ser tal vez inculpable; por ejemplo, si la persona se ha retirado por una cuestión de

mala salud o «por otra causa grave», y, añade entonces además, en el caso de que tenga un extraordinario talento para ello, si se dedica al aprendizaje. (Ahí parece volver sobre lo que decía antes acerca de los filósofos platónicos, aunque con cierta vacilación y falta de entusiasmo.) [28] Pero cualquier otro individuo estará comportándose mal si trata de llevar una vida que no implique un servicio a los demás a través de la acción política.

¿Qué relevancia encuentra Cicerón en estas observaciones para su propio argumento? Es evidente que pretende atribuir una culpa a aquellas personas que no quieren servir a su propia patria, y que trata también de defender la dedicación al servicio público como forma de vida. En el pasaje antes citado, también deja muy claro que las patrias (o sus ciudadanos) no deberían quedarse de brazos cruzados cuando se están cometiendo injusticias en otras partes. No ayudar a alguien que está siendo agredido es como abandonar a la familia o a los amigos. Tal vez haya ahí una restricción implícita de tal deber que lo circunscriba al ámbito de los compatriotas y los aliados importantes, pero yo creo que no: Cicerón define la injusticia de tipo activo de forma absolutamente general, como una agresión «contra cualquiera» (*in quempiam*), y su explicación del tipo pasivo parece igualmente amplia en lo que a su ámbito de aplicación respecta: cuando ese mismo «cualquiera» está siendo atacado, es injusto mantenerse al margen sin intervenir.

Cierto es que Cicerón no se extiende más a propósito de los deberes que se derivan de esa obligación de no incurrir en una injusticia pasiva. ¿A quién corresponden esos deberes? ¿A las naciones, en primera instancia? ¿A los ciudadanos de estas? ¿A ambos? ¿Hasta dónde se extienden? ¿Qué significa «si puedes» (*si potest*)? ¿Significa «si puedes siempre que con ello no estés incurriendo en un sacrificio de tu parte»? Esta interpretación parecería descartada a juzgar por el ataque que dedica Cicerón a los motivos de aquellas personas que optan por no ayudar porque no quieren gastar ni esforzarse. Cabe suponer, entonces, que pensara que las personas cometen una injusticia cuando no están dispuestas a granjearse enemistades, incurrir en gastos y trabajar duro para proteger a sus congéneres humanos.

Aunque la distinción ciceroniana entre deberes de justicia y deberes de ayuda material es, en muchos sentidos, el origen de la moderna distinción filosófica entre deberes perfectos e imperfectos, esta sección muestra que la relación entre ambas distinciones es compleja. Los deberes perfectos son deberes para con unos individuos conocidos y concretos y no admiten

flexibilidad alguna: deben cumplirse íntegramente. Los deberes imperfectos sí permiten una laxitud considerable en cuanto a su alcance y en cuanto a quiénes son las personas con las que se tienen tales deberes. Está claro que Cicerón trata los deberes de beneficencia como imperfectos, pero también los deberes de justicia —en tanto en cuanto requieren el desembolso de dinero (un recurso finito) en un mundo complejo— parecen diferir bastante de los deberes perfectos. Las naciones están obligadas a ayudar a otros países en los esfuerzos de estos por luchar contra la injusticia, pero es probable que necesiten tomar decisiones sobre cuánto dinero gastar y dónde gastarlo. Cicerón no se extiende más a propósito de qué directrices seguir para tomar esas complicadas decisiones, pero sí deja claro que son difíciles debido al desembolso de dinero que exigen. Su rechazo de la distinción activo-pasivo lleva a que todos los deberes posean algunas de las características de los deberes imperfectos.

Al situar ese análisis dentro de la sección de los deberes de justicia, y al caracterizar la injusticia activa como una especie de ataque o agresión, Cicerón parece estar limitando el tipo pasivo a la neutralización de ataques o agresiones reales. Es evidente que no piensa que el hambre y la pobreza sean el tipo de agresiones contra las que las personas tengan el deber de proteger a sus congéneres, pues, en caso contrario, habría tenido que reescribir por completo la sección dedicada a la beneficencia. Pero ¿por qué no lo son? No parece en absoluto convincente tratar asimétricamente ambos tipos de daño. Además, hasta del limitado argumento de Cicerón se desprenden implicaciones para la cuestión de la beneficencia, implicaciones que él no aprecia. Y es que, como ya he explicado, incluso proteger a nuestro prójimo de posibles ataques seguramente exige de nosotros una utilización masiva de nuestros propios recursos materiales, algo a lo que él parece oponerse en esa sección posterior.

Llegados a este punto, pues, debemos apartarnos de la línea argumental de Cicerón y considerar que su análisis de la injusticia pasiva es tan sugerente como insuficientemente desarrollado. Cicerón no vio la importancia de esta cuestión para su posterior exposición del tema de la beneficencia. Y tal vez no deba sorprendernos, dada la prisa con la que escribió esas páginas, con la muerte acechándolo en el horizonte, y teniendo en cuenta su denodado empeño en justificar la opción del filósofo que elegía servir al bien público.

Pero lo importante es que Cicerón tiene razón. De nada sirve decir «no he hecho mal alguno» si, en realidad, lo único que he hecho ha sido quedarme mirando cuando bien podría haber salvado a congéneres míos. Y esto que muy bien puede decirse de las agresiones sirve igual para el caso de la ayuda material. No ayudar cuando se puede hacerlo merece las mismas críticas que Cicerón dedica a quienes no defienden a un semejante: pereza, egocentrismo, desinterés. Pero Cicerón ha introducido en su argumento una reflexión fatal para el mismo... y para sus herederos intelectuales en épocas más modernas.

Probemos con un último intento de rescatarlo. Cicerón, podría decirse, es perfectamente coherente cuando aplica su doctrina de la injusticia pasiva solo al ámbito que abarcan los «deberes de justicia». Esto es así porque, según él, comete una injusticia pasiva quien no evita «un ataque o una agresión». Pero la ausencia de bienes materiales no es un ataque ni una agresión. De nada de lo dicho por Cicerón puede deducirse que él defendiera la tesis de que también es una injusticia pasiva el no suministrar a las personas aquellas cosas que estas necesitan para vivir. Y, sin embargo, parece muy probable que cierta intuición de ese tipo subyaciera a la argumentación ciceroniana en ese terreno. Además, esa misma idea intuitiva puede detectarse en la mente de muchas personas de nuestra época cuando piensan en qué justifica una intervención humanitaria.

Por supuesto, como ya he recalcado aquí, hasta el proteger a las personas de posibles ataques cuesta dinero. Así que esta distinción no puede ayudarnos en realidad a defender la bifurcación de deberes original de Cicerón. Pero veamos si existe, al menos, una coherencia limitada en la doctrina ciceroniana así entendida. Podríamos concebir el ataque o la agresión de dos modos distintos. En un sentido, una agresión es algo que golpea a las personas desde fuera, sin que hayan tenido culpa alguna para ser objeto de la misma. Pero, según ese modo de pensar, muchos sucesos naturales se parecerían a las agresiones: las inundaciones, las hambrunas o las depredaciones de todo tipo por parte de animales diversos y del mundo natural, por ejemplo. [29] Cicerón se entrega también a esa clase de extensión conceptual al recurrir al ejemplo de Hércules, pues es bastante obvio que Hércules ayudó principalmente a personas que sufrieron la acometida de catástrofes de origen no humano como el león de Nemea, las aves del Estínfalo, la hidra, el jabalí. Se trata de monstruos que cometen agresiones parecidas a las humanas, pero que nos recuerdan que muchas de las más

temidas invasiones de nuestro bienestar tienen un origen no humano. Y los monstruos de Hércules poseen, asimismo, una significación mítica que los convierte en emblemáticos del modo en el que ciertos males como la enfermedad y el hambre acosan a la humanidad: de hecho, la hidra es una metáfora muy apropiada del carácter eternamente renovado de las necesidades físicas de nuestro cuerpo. [30] Por otra parte, algunos de los trabajos de Hércules —como, por ejemplo, su descenso al inframundo— poseen ya directamente esa significación más general: él se enfrentó a la muerte por el bien de la humanidad. En resumidas cuentas, el uso que Cicerón hace de Hércules delata el hecho de que no tiene un modo claro de trazar la línea que separa los ataques humanos de los no humanos, o siquiera los ataques llevados a cabo por animales de otros ataques a cargo de otros aspectos malignos del mundo natural.

Cicerón mismo es consciente de esa significación más amplia que tiene la figura de Hércules. De hecho, parece estar cautivado por el personaje: alguien que, habiendo corrido grandes riesgos para salvar a la humanidad de peligros varios, aún tendría que sufrir el tormento de que su cuerpo se consumiera devorado por un dolor insoportable. En las *Disputaciones tusculanas* (II.20-22), al comentar la cuestión de si el dolor es el mayor de los males (una cuestión en la que él defiende finalmente la postura estoica de que el dolor no es un mal), Cicerón se toma la molestia de traducir en elegantes versos latinos el pasaje de *Las traquinias* de Sófocles, en el que Hércules describe las agresiones que el veneno letal está cometiendo contra sus órganos. Se trata de uno de los pasajes más gráficos de toda la literatura griega en cuanto a su representación del dolor físico corporal; el dolor es considerado allí como una invasión, como algo análogo a un ataque agresivo. El veneno «a mordiscos me desgarra las vísceras y, oprimiéndolas con todas sus fuerzas, me quita la respiración de los pulmones. Ya ha absorbido toda mi sangre empalidecida. Así, mi cuerpo, consumido por este azote horrible, se ha desecado». [31] El pasaje deja claro que los ataques de los monstruos no fueron nada comparado con este otro. Así que creo justificado de nuestra parte que se lo recordemos a Cicerón, dada la evidente fascinación que le producía aquella historia.

Supongamos, no obstante, que concebimos la agresión como una *iniuria* , como el acto indebido de otra persona. El texto así lo sugiere, claramente. En ese caso, tal vez podríamos dejar que Cicerón se saliera con la suya en lo referente a los animales y las catástrofes naturales, pero aún

seguiría sin estar del todo claro por qué, desde el punto de vista de la víctima, habría que considerar importante tal delimitación. ¿Habríamos proporcionado entonces a Cicerón una vía coherente para mantener la idea de que no existe injusticia pasiva alguna cuando las personas padecen hambre y pobreza, y otros males parecidos? Yo diría que no, pues es bastante evidente que no podemos suponer que esa hambre y esa pobreza no hayan sido ocasionadas por la acción indebida de otra persona o personas. Desde el momento en que sabemos que el hambre normalmente viene causada, no tanto por la escasez de comida, como por la negación del derecho a alimentarse como otras personas, ese problema adquiere una naturaleza totalmente humana y la ordenación de la sociedad pasa a tener hondas implicaciones en él. [32] Esto resulta más claro aún con la pobreza. El hecho de que sea difícil determinar quién tiene la culpa no significa que no se haya cometido ningún acto indebido ni que no sea necesaria ninguna respuesta. La mayoría de los países disponen de capacidad suficiente para alimentar a toda su población, siempre y cuando tengan vigente un sistema justo de derechos. En lo que respecta a la guerra, por ejemplo, hay ocasiones en las que entendemos que podemos juzgar que se ha cometido una injusticia aun sin saber exactamente quién la ha cometido: no siempre necesitamos que haya un «malvado» concreto y fácilmente identificable, como un Hitler o un Milošević, para emprender un acto de intervención humanitaria, o para declarar la guerra a una nación que ha cometido un acto indebido contra otra (aunque es evidente que la presencia de un «malo» hace que los estadounidenses reaccionen con mayor facilidad; véase, si no, su no intervención en Ruanda).

Asimismo, deberíamos, cuando menos, tomar en consideración el hecho de que algunos de los perpetradores de esas injusticias tal vez seamos nosotros mismos. A través de la ayuda, podríamos alimentar a toda la población mundial; sin embargo, no lo hacemos. Evidentemente, en el contexto del argumento presente sería falaz afirmar que la no prestación de ayuda material más allá de las fronteras nacionales es un caso de *iniuria* . Pero también lo sería afirmar que el hecho de que no prestemos tal ayuda no suponga *iniuria* alguna. Como mínimo, deberíamos admitir que no ha quedado resuelta la cuestión de nuestra propia rectitud moral.

Sea cual sea la interpretación de la distinción entre la agresión y la no agresión, pues, la negativa de Cicerón a hacer extensivo su análisis de la «injusticia pasiva» a la no prestación de ayuda material parece poco

convincente. Si la agresión es una catástrofe, son muchas las catástrofes naturales y sociales que no tienen un «malo» claro como culpable; si la agresión es una acción indebida, es casi seguro que se estará produciendo una acción de ese tipo cada vez que haya personas que pasen hambre y estén sumidas en la miseria, aun cuando no podamos identificar fácilmente al perpetrador de dicha acción. Y aun así, la mayoría de nosotros continuamos pensando de manera parecida a la de Cicerón, y creemos que (quizá) nos corresponde salvar a las personas de la acción de los rufianes y los malvados, pero no de los igualmente agresivos estragos del hambre, la pobreza y la enfermedad. Hércules lo tenía más claro.

He argumentado aquí que la distinción ciceroniana no es del todo coherente, ni siquiera para quienes aceptan la doctrina estoica. Y, pese a ello, bebe mucho de esa doctrina, ya que la teoría moral estoica nos permite calmar nuestra mala conciencia por no ayudar a nuestros congéneres en la distancia ya que nos convence de que no han podido sufrir ningún daño grave por ello. Centremos ahora nuestra atención, pues, en dicha doctrina.

D. La falsedad de la doctrina estoica

La perspectiva estoica sobre los bienes externos ha estado ahí latente, sirviendo de motivación para algunos de los argumentos de Cicerón, a modo de consuelo interconectado con otros. Pero, considerando que Cicerón —o sus descendientes intelectuales modernos— estarían dispuestos a responder, apelando a la doctrina estoica, que los bienes externos son innecesarios para la vida humana buena, ha llegado el momento de decir que esa doctrina es falsa. No cabe duda de que las personas poseen unas asombrosas capacidades de resistencia, y una dignidad que, con frecuencia, les permite superar los batacazos del destino, pero eso no significa que esos golpes carezcan de importancia. La dignidad de los seres humanos merece apoyo y respeto; las condiciones de miseria y sufrimiento son una ofensa a esa dignidad. Además, tales condiciones afectan muy profundamente a aquellas partes de la persona que mayor interés concitan precisamente en los estoicos: la mentalidad, la capacidad moral y la capacidad de formar asociaciones con otros seres humanos que reafirmen la propia humanidad. La postura estoica parece ser que, o bien esas cosas son golpes externos (en cuyo caso no llegan a tocar aquello que realmente importa), o bien son el resultado de cierta flaqueza moral de la persona (en cuyo caso, sí importan,

pero la persona misma es culpable de ellas). Ahora bien, esa es una disyuntiva falsa: el hecho de que el carácter moral pueda a veces sobrevivir indemne a los golpes de la fortuna no es demostración alguna de que los golpes de la fortuna no afecten profundamente a dicho carácter, ni de que tales afectaciones sean consecuencia de un carácter débil o pobre. Además, cualquier superviviente de esa clase lo es porque probablemente ha gozado de las bendiciones de la fortuna en, al menos, cierta medida y cierto momento: un hogar familiar suficientemente bueno durante la infancia, unos padres que fomentaron el amor propio de su hijo o su hija, o una alimentación adecuada en esa época de la vida en la que se desarrollan facultades cruciales.

¿Hace falta que digamos todo esto? ¿Corremos todavía el riesgo de que nuestros ciceronianos modernos se sirvan de una doctrina tan evidentemente falsa? Yo me temo que sí, y veremos luego la mala influencia que esa doctrina tuvo en Adam Smith, pese a las múltiples reflexiones de gran valor que dicho autor hizo a propósito de los daños de la pobreza. Además, y esto es igualmente importante, muchos estadounidenses de nuestro tiempo están convencidos de que la pobreza no afecta realmente a la voluntad, y de que, cuando vemos que sí hace mella en ella, solo puede ser como consecuencia de algún tipo de debilidad o fallo del individuo afectado. Es la falsa dicotomía de los estoicos: o no tiene importancia o controla la voluntad. De ahí que, como es bien sabido, la pobreza sea tratada a menudo como una especie de fallo moral, incluso por parte de personas que no darían el mismo tratamiento a los daños causados en un individuo por una violación o unas torturas, o siquiera por una discriminación racial. El estoicismo perdura, pues, en el ámbito de los deberes de ayuda material.

Cuando son las diferencias entre naciones las que entran en juego (diferencias que sí parecen demasiado grandes como para ser despachadas con indiferencia), estos estoicos modernos ya no pueden culpar tan fácilmente a todos y cada uno de los ciudadanos individuales de países enteros de ser unos vagos y unos perezosos, pero, entonces, encuentran rápidamente un argumento sustitutivo de aquel: se culpa a la nación, o a su población, de aletargamiento o de una mala planificación, o de una gestión necia de su economía. Subrayar la falsedad de la doctrina estoica es, pues, un primer paso necesario para poner todas esas importantes cuestiones sobre la mesa.

La falsa dicotomía estoica tiene unas raíces profundas y no es fácil de eludir. Nosotros no queremos tratar a los seres humanos como si fueran simples receptores pasivos de aquello que la naturaleza les haya deparado. Queremos afirmar, como Kant y los estoicos, que hay una dignidad que reluce incluso cuando peor se ha portado la naturaleza con una persona. De hecho, si no lo decimos, corremos el riesgo de perder la base misma sobre la que justificamos el deber de ayudar: si ya no hay un ser humano en el interior del individuo receptor de la ayuda, sino únicamente una sustancia que ha sido azotada en formas diversas por la vida, ¿qué razones nos quedan para justificar un presunto deber de apoyar a semejante ser? Creo que los estoicos tienen problemas con ese punto del argumento precisamente porque están demasiado decididos a insistir en que la base de los deberes morales nunca queda borrada por las contingencias y las jerarquías de la vida. Al igual que sus predecesores, los cínicos, pretenden decirnos que la riqueza, el rango social, el origen por nacimiento, el haber nacido libres en vez de esclavos, la etnia, la nacionalidad e incluso el género son todos factores irrelevantes desde el punto de vista moral, en el sentido de que no generan diferencias en cuanto a la valía humana fundamental de las personas. Pero, como los cínicos también, piensan que mantener todo eso obliga a sostener al mismo tiempo que ni el estatus de persona libre, ni la ciudadanía, ni la riqueza, ni ninguno de esos factores importan en absoluto para las cosas más importantes de la vida. Parecen temer que, de admitir la importancia de los bienes externos, correrían el peligro, una vez más, de crear una pluralidad de razas de seres humanos, dotadas de diferentes grados de dignidad. Puesto que están decididos a recalcar que toda la humanidad es igual, se niegan a reconocer hasta qué grado de profundidad pueden las circunstancias deformar la humanidad de las personas.

Este es un dilema que no tiene fácil solución y que abordaré en el capítulo siguiente. De momento, lo que podemos constatar es que la perspectiva estoica no es ninguna absurdidad fácilmente desestimable; tampoco el pensamiento moral moderno ha alcanzado un consenso satisfactorio en torno a cómo abordar la cuestión.

VI. ¿Qué queda al final ?

Hemos eliminado algunos de los principales pilares que sostienen la distinción ciceroniana entre dos clases de deberes: concretamente, entre unos más estrictos y otros que no lo son tanto. Consideremos ahora el resto de sus argumentos.

Una gran ventaja del análisis que hace Cicerón es que no da por sentado que las fronteras nacionales tienen una relevancia moral obvia; tampoco se basa en ideas misteriosas sobre los lazos de sangre y la pertenencia que con tanta frecuencia ocupan el lugar de los argumentos al hablar de estos asuntos. Él cree que necesitamos identificar algún rasgo (o rasgos) de nuestros conciudadanos que pueda justificar un trato diferencial hacia ellos. De hecho, ni siquiera en el caso de la familia se apoya en la relevancia presuntamente obvia de la consanguinidad: quizá fuera la extendida práctica de la adopción de herederos en las clases media y alta romanas lo que lo apartara de caer en la trampa en la que caen algunos análisis modernos del tema. Así pues, aunque criticaré aquí algunos de sus argumentos específicos, creo que deberíamos aplaudir igualmente la dirección general en la que estos van encaminados con ideas como la de que la nacionalidad por sí misma no proporciona ningún argumento moral que justifique suficientemente una diferencia de deberes. O que la consanguinidad e incluso la familia son meros ejemplos representativos de otras características moralmente significativas. [33] Pero, en cuanto damos el paso y reconocemos esto, se nos abren las puertas de par en par para preguntarnos por qué estos rasgos tienen que coincidir realmente con una afiliación étnica o familiar compartida; otras personas situadas en otra parte bien podrían compartir con nuestros compatriotas las características relevantes en ese sentido. Así pues, la mayoría de mis críticas a Cicerón en esta sección aprovechan una vía de debate abierta en su momento por el propio pensador romano.

1. DERECHOS DE PROPIEDAD . Cicerón insiste en que hay una parte fundamental de la justicia misma que tiene implicaciones para la redistribución material. Recordemos que definía la justicia, en parte, como una cuestión de respeto de los derechos de propiedad, entendidos como algo justificado por el azar de las distribuciones ya existentes. Su argumento era que, desde el momento en que una determinada asignación de la propiedad está asentada, sea cual sea, quitársela a sus dueños es la más grave de las infracciones. Es evidente que él pretendía usar dicho argumento para

oponerse a cualquier política redistributiva decretada por el Estado, como la que habrían implicado los intentos de reforma agraria impulsados por César. Pero ese argumento tiene implicaciones para la cuestión de la beneficencia en su conjunto: si yo tengo derecho sobre algo y es notoriamente malo que alguien me quite ese algo, sería extraño afirmar al mismo tiempo que tengo el deber «moral» estricto de dárselo a otra persona.

Por eso, los ciceronianos modernos pueden admitir todo lo que he dicho acerca de los desafortunados problemas que plantea la distinción de Cicerón entre deberes y, aun así, seguir sosteniendo que los derechos de propiedad son tan sumamente importantes que, por sí solos, justifican que los deberes de beneficencia no pasen, en todo caso, de la categoría de unos deberes imperfectos. Creo que algunos pensadores liberales libertarios adoptarían esta línea argumental.

Pero cualquiera de esos pensadores que tome a Cicerón como punto de partida percibirá tarde o temprano la debilidad y la arbitrariedad de las explicaciones ciceronianas a propósito de esos derechos. ¿Por qué tenemos que suponer que lo correcto es afirmar que «cada uno debe poseer lo que le ha correspondido en suerte y si alguien le quita algo de ello, estará contraviniendo la ley de la comunidad humana»? ¿Por qué no decir, en vez de eso, que tales derechos relacionados con la propiedad son siempre provisionales y que cabrá responder a ellos al tiempo que se responda a las demandas derivadas de la atención de las necesidades? Al poner el énfasis en la necesidad misma como fuente legítima de demandas morales, Cicerón se expone de lleno a esa crítica.

Aquí es donde deberíamos decir que el politiqueo marcadamente partidista de Cicerón distorsiona su filosofía. Sus precursores estoicos, como él bien sabe, creían que la propiedad debía poseerse toda en común; [34] pero él apostó toda su carrera política a la causa de la oposición a cualquier confiscación redistributiva. Así que no es casualidad que pase de puntillas por la cuestión de cómo nacen los derechos de propiedad y no se digne a considerar teorías alternativas al respecto. Pero el lector moderno necesita detenerse un momento en este punto. A estas alturas de la historia de la filosofía, disponemos ya de demasiadas teorías diferentes y rivales sobre los derechos de propiedad como para que una tesis tan endeble como la que Cicerón nos proporciona vaya a satisfacernos en modo alguno, salvo que se ofrezca algún otro argumento convincente que explique por qué deberíamos preferir esa tesis a otras ya disponibles. [35]

Además, su argumento demuestra demasiado (suponiendo que demuestre algo, claro está), pues también obligaría a que los Gobiernos se abstuvieran de posesionarse del dinero de los ciudadanos para atender al cumplimiento de los deberes de justicia.

2. GRATITUD POR LA CRIANZA . Un argumento más sólido e interesante es el que se encierra en la tesis ciceroniana de que los ciudadanos tienen una deuda de gratitud por su crianza para con sus padres, sus parientes y, muy especialmente, la república. Esto les da motivos para entregar sus recursos a quienes ya les han dedicado anteriormente recursos propios a ellos. Se trata de un argumento que aporta una buena justificación de, al menos, una cierta asimetría en nuestros deberes de ayuda material. No parece probable, sin embargo, que justifique la conclusión, también extraída por Cicerón, de que tenemos deberes para con otras personas distantes de nosotros solo cuando cumplir con ellos no suponga coste alguno para nosotros (una conclusión que los ciceronianos modernos aceptan de muy buen grado).

3. NECESIDAD Y DEPENDENCIA . Otro buen argumento de Cicerón es que algunas personas dependen de nosotros de un modo muy personal. Nuestros hijos, por ejemplo, tienen necesidades que, probablemente, solo nosotros somos capaces de atender bien. También afirma él —diría yo— que, además de esas necesidades más íntimas, esas personas tienen asimismo unas expectativas de recibir una ayuda material que solo nosotros podemos probablemente satisfacer, y que, por lo tanto, si las defraudamos, es probable que sufran seriamente.

Varios son los aspectos de este argumento que parecen correctos. Cierto parece, por ejemplo, que algunos deberes hacia los niños solo pueden cumplirse en un contexto de intimidad; algo similar puede decirse probablemente de los conciudadanos, cuyo conocimiento de una historia y unos objetivos compartidos mutuos los ayudan a conectar bien en la vida política. Pero más cuestionable resulta que los deberes de ayuda material también sean así. Por supuesto, muchas veces no se acierta a quién ni para qué se dona dinero, pues, para ello, es preciso cierto conocimiento de las circunstancias locales de la población destinataria. Pero ese es un tema distinto. La «necesidad» de dinero puede cubrirse, en principio, obteniendo recursos del exterior, siempre y cuando el usuario real de esos recursos sea

buen conocedor de la escena local. Quizá los padres deban dar cariño y atención a sus propios hijos, pero también mucho de su dinero a los organismos de ayuda internacional, así como a sus propios conciudadanos.

A propósito del argumento ciceroniano de que los niños dependen de nuestra ayuda material y de que estarían perdidos sin ella, podemos decir que eso será así en función del sistema social vigente y que difícilmente puede usarse como justificación de tal sistema. Lo más probable, según parece, es que un buen modo de organizar el cuidado de los niños implique siempre cierto grado de responsabilidad de los padres y de control parental sobre los recursos; en parecido sentido, podría afirmarse que un buen modo de organizar la ciudadanía implicaría con casi total seguridad la aplicación de diversas formas de responsabilidad y control locales. Pero ni sobre las cantidades ni sobre si todo ello es incompatible o no con unos deberes fuertes de redistribución transnacional tiene Cicerón nada que decirnos.

Podríamos incluso coincidir con él en que las familias suelen ser quienes mejor pueden cumplir los deberes de atención a los niños, y en que, de forma similar, las naciones son las que más adecuadamente protegen los intereses diversos de los ciudadanos, y no tratar esos deberes como deberes especiales en ningún sentido profundo o fundamental. Es decir, podríamos considerar los llamados deberes especiales como unas vías apropiadas para canalizar los deberes generales que tenemos con otros seres humanos de todo el mundo. Esa parece ser la postura de los estoicos griegos originales; también es la de Adam Smith, como mínimo, en algunos pasajes muy importantes de su obra. [36] Que esta sea la postura correcta acerca de las naciones o de las familias es ya algo que requiere de una mayor argumentación. Yo me limito a señalar que Cicerón nada dice aquí que la descarte.

4. GRADO ELEVADO DE COMUNIDAD . El argumento más interesante de Cicerón en defensa de la república es que nuestra participación en ella reclama mucho más de nuestras facultades humanas que otras asociaciones que nos resultan más remotas. Cuando nos asociamos con nuestros conciudadanos, nos hacemos partícipes de una manera diversa de hablar y de razonar, y de ese modo, reafirmamos y desarrollamos nuestra humanidad en relación con ellos. No ocurre lo mismo con un extranjero, salvo que esta persona sea un huésped en nuestro propio suelo nacional. Por ese motivo —considera Cicerón—, debemos a la república mayor ayuda material que a

las naciones extranjeras y a los nacionales de estas. La idea en la que presumiblemente se basa es que tenemos razones para procurar que las instituciones que sostienen y reafirman nuestra humanidad prosperen.

Podría replicarse a ello, de entrada, que ese argumento de Cicerón era de dudosa validez incluso en su propia época, pues Roma ya había establecido entonces unos complejos lazos cívicos y políticos con numerosas partes del mundo, y los no italianos no tenían reconocido aún el estatus de ciudadanos romanos (aunque algunos sí lo verían reconocido más tarde). Su hijo estaba estudiando filosofía en Grecia; su heredero filosófico, Séneca, nacería poco después en Hispania. El norte de África, la Galia y Germania, aunque a menudo caricaturizadas con crudeza en los escritos imperialistas, [37] eran el hogar conocido de pueblos con los que los romanos mantenían muchas formas de intercambio cultural y humano. Es evidente, pues, que ciudadanía y comunidad humana no eran términos coextensivos ni siquiera en aquel entonces.

En nuestros días, al desarrollar y ejercer nuestras capacidades humanas, tendemos a asociarnos cada vez más con personas de cualquier lugar del mundo. Redes como la del movimiento internacional de mujeres pueden facilitar a muchas personas algunas de sus comunidades de reafirmación más fundamentales. Así que, incluso aunque Cicerón hubiera expuesto una justificación válida de la restricción de nuestros deberes, hoy tendría menos peso que en su momento.

Pero, precisamente, al reflexionar sobre las redes internacionales actuales, hallamos unas cuantas razones para dudar del argumento ciceroniano. Por ejemplo, ¿por qué tendrían que ser solamente las personas que ya se hayan integrado en una red internacional las que tuvieran unos deberes de ayuda material para con personas de otros países? Siguiendo el criterio de Cicerón, la ignorancia y el desinterés se excusarían por sí solos. Si, como les ocurre a tantos estadounidenses, yo llevara una vida en la que me las arreglara para tener el menor conocimiento y el menor contacto posibles sobre/con otras partes del mundo, me vería según esa lógica absuelta de todo deber para con ese mundo. Y eso no parece justo.

Tampoco parece convincente el argumento si lo entendemos como referido a los recursos materiales. Tal vez sea cierto que las redes en las que participo reclaman una mayor proporción de mi tiempo, mi atención o mi trabajo. Pero ¿también de mi dinero? ¿Por qué el hecho de que comparta unos modos de vida determinados con mis conciudadanos tendría que

significar que debo privar a una niña de la India de la oportunidad de vivir? Las conexiones están demasiado poco desarrolladas en el argumento de Cicerón como para que este nos persuada en ese sentido.

Cicerón está sobre la pista de algo sumamente importante en lo referido a la pertenencia nacional, algo que Grocio terminaría por fin de desarrollar y convertir en un argumento convincente, pero no dice lo suficiente al respecto: ¿qué es lo que hace tan especial a la nacionalidad y las instituciones nacionales compartidas? Tal vez avancemos en ese sentido si, a partir del texto ciceroniano, inferimos un argumento que él no expone de forma explícita.

5. RESPONSABILIDAD . También podríamos leer entre líneas en las explicaciones previas de Cicerón el argumento siguiente: nuestra propia república es nuestra. Una de las formas de asociación que compartimos en esa bella institución de la república que Cicerón tanto se está esforzando por preservar es la responsabilidad mutua, y la responsabilidad de los decisores de las políticas públicas ante los ciudadanos. La república es la expresión de una necesidad humana fundamental, como es la de otorgarnos leyes elegidas por nosotros mismos, una característica que la comunidad mundial no posee. Este es un argumento muy importante, decisivo incluso. Lo desarrollaré más a fondo en el capítulo 4, cuando estudiemos la importante argumentación grociana a ese respecto. Pero ¿cuánto podría contribuir a validar las tesis ciceronianas aquí expuestas?

La responsabilidad podría procurarnos motivos para emplear nuestro dinero en una forma de gobierno que presentara tan deseable característica. ¿Nos los da también para apoyar la forma de gobierno republicana extendida a todo el mundo, o solo nos da razones especiales para concentrar nuestra ayuda material en nuestra propia república? Aquí podríamos combinar el argumento de la responsabilidad con los ya mencionados sobre la necesidad, la dependencia y la gratitud, y decir que nuestra propia república tiene una justificación especialmente fuerte para reclamar nuestros recursos, pues, de ese modo, apoyamos las instituciones en las que participamos. También podríamos añadir un argumento que incluye una crítica al paternalismo bienintencionado: no tenemos derecho a decir a las personas de otras naciones lo que tienen que hacer. En ese sentido, la ayuda exterior que se da con la finalidad de facilitar un cambio de régimen sería especialmente cuestionable.

Aun así, supongamos que disponemos de unos fondos residuales que no se han llevado los impuestos que van destinados a fines específicos: unos fondos discrecionales. (O supongamos que nuestros ciudadanos votan a favor de que se instauren unos impuestos que sufraguen la ayuda exterior.) Al menos una parte de los fondos residuales (y la totalidad de aquellos que el electorado hubiera decidido que deben dedicarse a ese fin de ayuda exterior) podrían utilizarse para apoyar a otros Gobiernos republicanos ya instaurados en otros países que requirieran nuestro apoyo (por ejemplo, en forma de ayudas a la educación y a otras estructuras cruciales para la forma republicana de gobierno). La principal justificación de ello sería que las instituciones de un determinado tipo son buenas protectoras de las personas gracias a la sensibilidad con la que reaccionan a la voz o las opiniones de estas: esto las convierte en buenas vías de canalización de los deberes de ayuda. Pero, de nuevo, constatamos que eso es compatible con el hecho de que esos deberes en sí sean totalmente generales. [38] Expondremos más adelante que existen otras razones (puramente pragmáticas en ese caso) para el escepticismo ante dicha ayuda cuando hablamos de una ayuda que se presta a repúblicas ya existentes que nos la reclaman. Pero, desde luego, el argumento no nos conduce ni por asomo a la contundente conclusión ciceroniana de que no existe obligación moral alguna de prestar ayuda fuera de nuestra propia nación si tal ayuda representa algún coste para nosotros, siquiera el más mínimo.

Por supuesto, existe una razón adicional para considerar fallido el argumento de Cicerón en este punto, y no es otra que el hecho de que la República romana no respondía ante más que una pequeña fracción de sus ciudadanos: era una oligarquía en la que las voces de los plebeyos solamente se escuchaban en contadas ocasiones. Esa limitación histórica, no obstante, no es un tema de interés prioritario para mí aquí.

En definitiva, pues, Cicerón expone unos cuantos argumentos aceptables para justificar una asimetría parcial de nuestros deberes materiales: los argumentos sobre la gratitud, la necesidad, la asociación y la responsabilidad tienen todos cierta validez, pero ninguno de ellos justifica que limite tan radicalmente el ámbito de los deberes al interior de la república. Seguramente sea otro factor —tanto en su época como en la actual— el que entre realmente en juego para tal limitación.

6. DIFICULTAD DE ASIGNAR LOS DEBERES . Y es que, implícita en el argumento de Cicerón, figura una cuestión que él nunca llega a desarrollar del todo y que no es otra que el hecho de que, simplemente, es demasiado difícil asignar los deberes relevantes en cuanto traspasamos las fronteras de la república. Guiados por la brújula de la república propia, disponemos de una muy buena orientación a propósito de quiénes son los deudores y los acreedores de esos deberes, y de qué es lo que unos les deben a los otros, porque la estructura institucional se sostiene mediante los impuestos, y los presupuestos se aprueban en un órgano político responsable ante los ciudadanos. Pero en cuanto empezamos a pensar en clave internacional, todo parece mucho más desconcertante, cuando no imposible. Son demasiados los potenciales destinatarios necesitados y los múltiples niveles diferentes de donantes y receptores: personas, grupos, organizaciones no gubernamentales, Gobiernos. En palabras del propio Cicerón, «las riquezas de los particulares son limitadas, y en cambio es incontable la muchedumbre (*infinita multitudo*) de los que tienen necesidad de ellas». ¿Cómo podemos los individuos o las naciones decidir a quiénes debemos los recursos finitos de que disponemos si no situamos el límite en los confines de aquel ámbito que incluye solamente a nuestros amigos y nuestros compatriotas?

Este problema no está reconocido como tal en el contexto de los deberes de justicia porque imaginamos que podemos procurar y garantizar respeto, honradez y ausencia de violaciones, torturas y agresiones a todo el mundo, y que ello no comporta ningún especial problema distributivo... ¡hasta que empezamos a pensar en cómo sostener realmente esa clase de políticas con dinero! La justicia nos parece algo que puede distribuirse universalmente sin necesidad de desembolsar fondos, al tiempo que nos resulta obvio que no sucede lo mismo con la ayuda material. Ya hemos visto que esa es una asimetría falsa si aceptamos el argumento de Cicerón acerca de los deberes negativos: seguiremos teniendo que elegir a quién proteger mientras nuestros recursos sean finitos (y siempre lo son). Ninguno de esos dos conjuntos de deberes puede entenderse correctamente como un conjunto de «deberes perfectos» si eso significa que no presentan ningún problema de selección. Pero tampoco es correcto concebir ninguno de los dos conjuntos como un conjunto de deberes «imperfectos» si eso significa que siempre es aceptable desde el punto de vista moral que haya personas en otros países a las que la vida las trate mal. Ahora bien, si atacamos esa

asimetría, seguiremos teniendo pendiente el problema de asignar los deberes transnacionales relevantes, por lo que nos habremos complicado aún más el panorama, en vez de facilitárnoslo.

Para responder bien a esos interrogantes se necesita elaborar teorías apropiadas de las diferencias entre la responsabilidad institucional y la individual, y de las transferencias justas entre naciones. [39] No contamos aún con tales teorías, aunque sí tenemos ya buenas explicaciones de muchos aspectos de las mismas. También necesitaremos aclarar mejor a qué deberían aspirar esos deberes: ¿a la igualdad?, ¿al principio rawlsiano de diferencia?, ¿a un umbral mínimo sustancial de capacidades básicas? También en este caso disponemos de alternativas muy depuradas en el ámbito nacional interno, pero apenas meros esbozos en el nivel transnacional. [40]

Por otra parte, el papel de la nación, justamente enfatizado por Cicerón, plantea dificultades tanto normativas como prácticas que no comprendemos aún de un modo más que imperfecto. ¿Cómo puede darse ayuda sin comprometer la soberanía nacional desde el momento en que asumimos que las naciones vehiculan la autonomía de sus ciudadanos? Y, en un plano ya puramente práctico, ¿es siquiera eficaz ese tipo de ayuda?

Algo sí tenemos claro, de todos modos: la dificultad de estos problemas no significa que debamos retroceder y retrotraernos a la doctrina ciceroniana, con las múltiples evasivas que la caracterizan. Solo significa que debemos continuar nuestro trabajo.

En los capítulos 6 y 7, al abordar las aportaciones y los lastres de la tradición cosmopolita, ofreceré ciertas vías potenciales de avance para ese trabajo, pero también me detendré en los problemas, tanto normativos como prácticos, que se interponen en el camino para lograr que esa labor resulte finalmente efectiva.

Capítulo 3

EL VALOR DE LA DIGNIDAD HUMANA: DOS TENSIONES EN EL COSMOPOLITISMO ESTOICO

I. Cosmopolitas

Hemos empezado a ver los frutos de la tradición inaugurada por Diógenes el Cínico en el prometedor (aunque deficiente) enfoque ciceroniano de los deberes transnacionales. Ahora necesitamos entrar más a fondo en la cuestión para entender mejor los fundamentos conceptuales de la tradición misma. ¿Qué es la ciudadanía mundial? ¿En qué se basa? ¿Qué actitudes le son propias? ¿Con qué tipos de perjuicio puede chocar y qué deberes se derivan de esas vulnerabilidades?

El cosmpolitismo cínico-estoico nos insta a reconocer la igual e incondicional valía de todos los seres humanos, una valía que los estoicos fundamentaron en la razón (práctica) y la capacidad moral. Pero los fundadores de esta tradición también introducen un problema con el que la tradición ha venido lidiando desde sus inicios. Estos pensadores creen que, para tratar a las personas como sujetos poseedores de una dignidad en la que los accidentes de la vida no pueden hacer mella, deben burlarse del dinero, el rango social y el poder, y decir que esas son cosas innecesarias para el florecimiento humano. La dignidad de la capacidad moral es completa en sí misma. Diógenes no necesita pedirle a Alejandro que le procure un buen medio de vida, ni la ciudadanía, ni atención sanitaria: lo único que necesita decirle es «no me hagas sombra». La personalidad moral ya es completa en sí —y completamente hermosa— sin ayuda externa alguna.

Yo he expuesto mis dudas sobre esta idea y he comentado que la dignidad humana requiere de apoyo del mundo externo en dos sentidos diferentes. En primer lugar, aunque las malas condiciones externas no afecten a la dignidad, sí la ofenden: la valía de la dignidad humana exige

algo mejor, algo como la igualdad de respeto tanto por parte de las personas como de las instituciones. En segundo lugar, en muchos aspectos, la vida interior de la esperanza, las emociones y la voluntad sí puede verse afectada por condiciones que escapan al control de las personas. Reconocer esto es imprescindible para apreciar plenamente la importancia de las condiciones mundanas del florecimiento humano.

Pero, entonces, ¿la dignidad es inalienable o no lo es?

En primer lugar, caracterizaré el núcleo moral del cosmpolitismo cínico y estoico centrándome en aquellos rasgos que más intensamente influyeron en pensadores modernos como Pufendorf, Grocio, Smith y Kant; en segundo lugar, examinaré la lógica de la postura estoica sobre la relación entre la dignidad humana y el valor de los bienes externos. Muchos pensadores subsiguientes simplemente rechazaron la tesis estoica de que lo externo no realiza aportación alguna a la vida floreciente. Yo sostendré que la postura estoica, aunque problemática, es más profunda y persuasiva de lo que normalmente se considera que es; nos enfrenta con un problema relacionado con la dignidad humana que es difícil de solucionar si no adoptamos la postura estoica sobre el valor de lo externo. Pero aunque resolvamos ese problema, hay también otra razón o lógica justificadora del desapego estoico que acecha en las ideas estoicas sobre la parcialidad y la imaginación moral. Mi argumento es que los cosmopolitas contemporáneos deben afrontar también esta línea de pensamiento mediante el desarrollo de una psicología moral que aprenda del estoicismo, pero sin adoptar el distanciamiento extremo de este.

El presente capítulo comienza volviendo sobre los cínicos, que iniciaron la tradición cosmopolita imprimiéndole un rumbo radical y, en ciertos sentidos, profundamente problemático para la misma. Cuando analice las ideas estoicas, prestaré especial atención a pensadores de la ortodoxia estoica, pero me basaré también en los estoicos romanos Séneca, Epicteto y Marco Aurelio para complementar las escasas muestras del periodo griego actualmente disponibles. [1] A estas alturas, sabemos ya lo importante que es no tratar a estas figuras romanas simplemente como fuentes de una imagen abstracta de la «filosofía helenista». Además de pensadores con ideas y personalidad muy propias, también fueron participantes creativos en el contexto político histórico que les tocó vivir.

II. Comienzos cínicos

La vida de Diógenes el Cínico, según la conocemos, es una retahíla de leyendas ejemplares; y es precisamente como tales como deben atraer nuestro interés. Lo que la figura histórica dijo e hizo en realidad tiene, en último término, menor importancia que lo que los admiradores posteriores de la misma interpretaron dándole la forma de una vida ejemplar. En rasgos generales, sin embargo, esa vida nos revela a una figura histórica que, en cierto sentido, fue un radical social dado a la reflexión y que llamó «filosofía» a su modo de vida. «Un Sócrates enloquecido» fue la acertada descripción que de él dio Platón (Diógenes Laercio, VI.53). Entregado a la interrogación filosófica, Diógenes consiguió muchos adeptos gracias a su impactante vida contracultural, mucho menos convencional aún que la de Sócrates; como este, él también usó su rareza para exigirle cuentas a la sociedad de su tiempo.

Nacido en el 404 a. C. en la ciudad griega de Sinope, Diógenes fue exiliado por profanar la moneda en curso de la ciudad a fin de invalidarla (un delito que podríamos considerar comparable a un acto como el de la quema de banderas en tiempos modernos en cuanto al valor de su impacto simbólico). [2] En años posteriores, para la escuela cínica, el concepto de «invalidar la moneda en curso» se convertiría en una metáfora del radical desdén de dicha escuela hacia el apego a lo local y hacia la riqueza.(«Dijo que la pasión por el dinero es la metrópoli [*mêtropolin*] de todos los males» [IV.50].)

Tras llegar a Atenas, Diógenes se instaló en el mercado y comenzó a vivir en una especie de tina o tinaja. (Dijo que había aprendido, observando a un ratón, que las personas no necesitaban tener una casa bonita y que podían dormir en cualquier rincón.) Cultivó un frugal estilo de vida: «Al observar una vez a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: “Un niño me ha aventajado en sencillez”» (VI.37). Él establecía un vínculo directo entre esa forma de vida y la dignidad y la independencia. Un día, Diógenes estaba lavando unas lechugas. Platón se le acercó y le dijo en voz baja: «Si adularas a Dionisio [el infantil e inmoral tirano de Siracusa a quien Platón trataba de instruir], no lavarías lechugas». A lo que Diógenes repuso con voz igualmente queda: «Y si tú lavaras lechugas, no adularías a Dionisio» (VI.58).

Especialmente notorio fue el ataque deliberadamente escandaloso de Diógenes contra la propiedad convencional. Inspirando no poca indignación e, incluso, repugnancia, desafiaba a los curiosos a preguntarse qué es bueno

y qué es malo en verdad, y qué es lo que se considera bueno o malo basándose únicamente en la fuerza de la costumbre. Diógenes escupía en casa del rico, se mofaba de los rituales religiosos que no guardaban relación alguna con la virtud, y desafiaba las normas convencionales sobre el comer y sobre la conducta sexual. «Acostumbraba a realizarlo todo en público —cuenta el biógrafo—, tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita» (VI.69). Diógenes y sus seguidores recibieron el apelativo de «perrunos» precisamente porque comían en público arrancando bocados de su comida como los animales. («Incluso intentó comer carne cruda, pero no pudo digerirla» [VI.34].) Hoy en día, la mayoría de las personas comen muchas veces en público, por lo que nos cuesta un poco entender a qué venía tanto revuelo. Pero, obviamente, esto no hace más que demostrar lo que Diógenes trataba de decir: que no se trataba más que de un mero hábito, sin conexión real con ningún aspecto profundo del carácter o la virtud. «Al reprocharle que comía en medio del ágora, repuso: "Es que precisamente en medio del ágora sentí hambre"» (VI.58). En cuanto al sexo, sus seguidores Crates e Hiparquía se hicieron famosos por mantener relaciones sexuales en plena plaza pública. Diógenes se aplicó una autosuficiencia más radical aún: «Masturbándose en público repetidamente, decía: "¡Ojalá se calmara el hambre también con frotarse la barriga!"» (VI.69). (Masturbarse era algo que, en general, no estaba bien visto porque se consideraba sintomático de que la persona no tenía acceso a una pareja sexual, y también por ello resultaba escandaloso.)

¿Cuánto había en ello de mera pantomima infantil? ¿Y en qué parte de todo esto podemos encontrar algo que podamos llamar filosofía? Dado que ningún tratado cínico ha sobrevivido hasta nuestros días, es difícil saber cuál era el contenido positivo de su pensamiento, pero todo apunta a que, probablemente, el movimiento no fuera exclusivamente crítico y negativo. [3] A las tácticas dirigidas a provocar conmoción y escándalo, subyacían —según suelen decir los intérpretes del cinismo— el convencimiento de que la valía de un ser humano consiste en su capacidad racional y moral, y la convicción de que el florecimiento humano consiste en el desarrollo de esas capacidades para conducirlas hacia la virtud. Diógenes dedicó su vida a su famosa búsqueda del hombre virtuoso; esa búsqueda positiva fue el contrapunto de su denuncia del rango social y la riqueza: «Cuando le preguntaron en qué lugar de Grecia se veían hombres dignos, contestó [...] que los hombres compiten en cavar zanjas y en dar coces, pero ninguno en

ser honesto» (VI.27). Otro pasaje nos cuenta que Diógenes opinaba que había dos clases de educación: la mental y la física. Ambas eran importantes, pero la forma física solo lo era por su condición de requisito previo para el desarrollo de las virtudes (VI.70-72). Bien podemos ver, pues, en esas tácticas negativas de conmoción y escándalo una forma enloquecida de socratismo: una forma que escupe sobre las falsas imágenes de bondad para llamar la atención sobre lo que sí está verdaderamente bien en el interior. Es evidente que Diógenes cree que todos los seres humanos contienen algo bueno dentro de ellos, y que ese potencial es una fuente profunda de igualdad humana.

¿Qué es ese «algo»? Es lo que, a lo largo de toda la tradición cínico-estoica posterior, se concibe como un conjunto de capacidades para el razonamiento práctico y la libre elección, unas capacidades que todos los humanos poseemos en grado suficiente y que ninguna criatura no humana posee en grado apreciable. Esa interpretación binaria de la naturaleza resulta profundamente problemática, como veremos en el capítulo 7, cuando vuelva sobre este problema al hilo de la pregunta de si puede haber alguna tradición fundada en dicha interpretación a la que podamos acogernos actualmente. Tal vez haya posibilidad de reforma, o tal vez no. Pero merece la pena destacar que Diógenes no dice realmente eso que le atribuyen sus seguidores, o no al menos hasta donde alcanzamos a comprender. Él se burla de los «bienes externos», pero ¿a qué los contrapone? Normalmente, se hace una interpretación estoica de su pensamiento, pero también podríamos interpretarlo desde una óptica más similar a la de los epicúreos, que pensaban que una buena condición del organismo físico es valiosa en sí misma, y que el papel de la razón es principalmente (o incluso exclusivamente) instrumental. No leamos, pues, en Diógenes cosas que no sabemos si realmente estaban ahí. Las muestras de que disponemos son escasas, pero parecen ciertamente compatibles con una lectura que podría resultar más prometedora para nuestros fines modernos que una lectura de inclinaciones más estoicas. Así que dejemos abierta esa posibilidad.

Ahora debo pedirles que dejen a un lado este serio problema a fin de que podamos adquirir una más profunda comprensión de los rasgos positivos de la tradición. Según la imagen de los seres humanos que en ella se maneja, estos tienen en su interior algo digno de respeto e incluso de admiración. Esa potencialidad básica puede mostrar variaciones de grado

según los individuos, y la tradición ni así lo afirma ni lo niega. Pero cualquier variación en ese sentido se considera como básicamente irrelevante, dado que la mera posesión de una naturaleza moral y racional (según la lectura de corte más estoico) o de una naturaleza vital de animal humano (según mi alternativa imaginaria) —presumiblemente, a partir de un umbral mínimo considerado suficiente— basta para hacer que el ser que alberga ese potencial sea un ser con un elevado valor en sí mismo (un ser precioso), igual al valor del de todos los demás seres de ese tipo. La idea es parecida a la del encendido de una luz muy brillante. La luminosidad de las luces varía, pero cualquiera de ellas eclipsa la oscuridad y basta para alumbrar nuestro recorrido por un mundo de incertidumbre.

¿Es a esta fuente de luz a lo que llamamos «dignidad» humana? Así es como la ha llamado una larga tradición de pensamiento nacida de los cínicos y, en especial, de los estoicos, en la que se incluye también Kant como figura destacada. Pero los seguidores de esa tradición no se han ceñido a un único término específico. El «dios interior», la «razón» y el «alma» son términos que se han usado también, además del latín *dignitas* , una palabra esta que, a fin de cuentas, solo significa «valía» y que puede designar un valor de muchos tipos, dependiendo del juicio del hablante. A veces, el término remite a un «valor» ligado al estatus o la categoría social; otras veces, como es aquí el caso, remite a un valor que es interno e independiente del rango o del nivel. En lo que sigue, yo utilizaré a menudo la palabra «dignidad» como un referente de las capacidades humanas a las que alude la tradición, porque Kant y la moderna tradición de los derechos humanos así la usan. Lo que me importa en este caso no es el término, sino el contenido al que hace referencia. Y el contenido es, a todas luces, profundamente igualitario. No tiene nada que ver con el nivel o el estatus social, y de hecho viene acompañado del más vehemente repudio de la importancia del nivel y el estatus como valores morales y políticos. Todos los seres humanos son iguales a propósito de lo que verdaderamente importa, y las formas convencionales de clasificar y ordenar a las personas por rango y nivel son, por consiguiente, desacertadas y perniciosas. [4] Por lo tanto, aquellos pensadores posteriores que usan la palabra *dignitas* para aludir al estatus relativo o a la clase social no están siguiendo esa misma tradición, sino que se apartan de ella al adoptar una postura que la tradición consideraría del todo criticable.

Por otra parte, es esta tradición la que ha asentado el uso del concepto de «dignidad humana» en el movimiento de los derechos humanos moderno, y no ninguna otra tradición de índole más jerárquica o monárquica. Cuando Jacques Maritain propuso el término «dignidad» como una manera de captar, en términos éticos laicos, lo que él, como cristiano, quería decir al hablar de «alma», estaba expresando los valores centrales de la tradición cínico-estoica, que tuvo una fuerte influencia en la tradición cristiana y que él con acierto consideraba igualitaria y antijerárquica. Lo analizaré más a fondo en los capítulos 6 y 7. De momento, lo que es importante es la idea de una propiedad que todos los seres humanos poseemos en un nivel o umbral mínimo suficiente y que compartimos de tal modo que nos hace a todos iguales a efectos morales: una propiedad ante la que la respuesta correcta es el respeto y la admiración (iguales para todos).

He aquí el punto de partida cínico. Los cínicos captan ya en su momento en términos desafiantes el igualitarismo de ese núcleo moral. Pero ya en esas anécdotas cínicas, podemos apreciar un problema del que quienes hayan leído el capítulo 2 estarán seguramente alertados. ¿Por qué tiene que ser la vida cosmopolita, así entendida, una vida de pobreza, una vida que haga pública y orgullosa exhibición de su ausencia de hogar y de posesiones? ¿No deberían los cosmopolitas preocuparse más bien por conseguir que las personas tengan las cosas materiales que necesitan para vivir bien?

Uno de los motivos de la desdeñosa actitud de Diógenes hacia las necesidades materiales es, seguramente, que le preocupa más el daño que la excesiva dependencia del dinero y el estatus causa en las personas que el que puede provocarles el hambre, la enfermedad o la exposición a la intemperie. Él insta a las personas a cultivar la independencia de lo externo para contrapesar el desequilibrado culto a lo externo que observa en sus contemporáneos. Quizá piense que, con ello, arrastrará a las personas hacia el punto de equilibrio adecuado: el de querer solo aquello que realmente necesiten. (Epicuro opinaba algo parecido.)

Hay sin duda una buena dosis de verdad en esta propuesta, pero, pese a ello, seguimos queriendo saber por qué, en su crítica a los poderosos, Diógenes no subrayó la importancia de la redistribución material. ¿Por qué no le dijo a Alejandro: «Quiero que procures a todos tus súbditos un nivel de vida mínimo aceptable que incluya una alimentación y una atención sanitaria básica adecuadas»?

Esta respuesta imaginaria, sin embargo, insinúa ya en sí misma una razón con más carga de profundidad para esa reticencia de Diógenes. Imaginémonoslo dándole tal respuesta a Alejandro y estaremos viendo a un hombre necesitado, alguien que admite que «necesita» lo que el poder puede dar. Estaría diciéndole «tú tienes poder sobre mí» y, por lo tanto, adulando a ese poder. Nos cuesta mucho imaginar a un Diógenes que se comportase de ese modo; no sería el digno y despreciativo Diógenes que conocemos.

Por decirlo en términos más generales, cuando alguien se comporta como una víctima diciendo que «este sistema social me perjudica y quiero que me resarzas esos perjuicios», parece decir al mismo tiempo que «soy un producto dañado, soy vulnerable a lo que tú has tenido a bien servir o repartir». Quizá no esté obligado a decir que su dignidad humana misma se ha visto dañada; tal vez pueda convencernos de que existe una distinción clara e importante entre la dignidad humana y la felicidad, y que su valía permanece incólume, aunque no así su felicidad. La propia visión neoacadémica de Cicerón, que él describe en el libro quinto de *De finibus* , trataba de lograr un equilibrio relacionado: los «bienes externos» no son necesarios para la *eudaimonia* , pero sí pueden afectar al grado de la *eudaimonia* de un individuo. Sin embargo, esa solución continúa presentando un problema: si la cosa dañada importa de verdad, estaremos admitiendo que nos falta algo que de verdad es importante para la vida humana. Y, en la práctica, estaremos adulando al poder, pues imploraremos de él que ponga venda a nuestras heridas. Creo que esta última era la visión que los cínicos tenían de las cosas. Y, por esa razón, pensaban que el único modo de mostrar que la dignidad humana tiene un valor absoluto en sí misma, con independencia de los golpes a los que la sometan las situaciones y los sistemas naturales y sociales, es haciendo patente que no necesitan realmente ninguna de las cosas que los reyes puedan dar. ¿Cómo? Viviendo en una tina; haciendo vida marital en el mercado. Así nos encaminaron por la senda que llevaría a la perniciosa distinción entre los deberes de justicia y los deberes de ayuda material, pues Diógenes no tiene reparo alguno en decir «dadme respeto», pero sí es del todo reacio a decir «dadme comida y techo». De hecho, diríase que piensa que puede pedir que le muestren respeto únicamente si rechaza por completo toda demanda de comida o de

cobijo. «Al serle preguntado qué había sacado de la filosofía, dijo: "De no ser alguna otra cosa, al menos el estar equipado contra cualquier azar"» (VI. 63).

III. Independencia estoica

Los estoicos, tanto los griegos como los romanos, desarrollaron una imagen mucho más completa del *kosmopolitês* o ciudadano del mundo. Argumentaron que cada uno de nosotros habita, en realidad, en dos comunidades: la comunidad en la que hemos nacido y la comunidad de la aspiración humana, que es, en palabras de Séneca, «grande y verdaderamente pública, [...] en la que no podemos fijarnos en esta o aquella esquina [y en la que] medimos según el sol los límites de nuestra comunidad». [5] Los estoicos sostienen que esta segunda comunidad es la fuente de nuestras obligaciones morales y sociales más fundamentales:

> La muy admirada *República* de Zenón [...] se resume en este único principio: que no vivamos separados en comunidades y ciudades y diferenciados por leyes de justicia particulares, sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad y que haya una única vida y un único orden para todos como un rebaño que se cría y pace unido bajo una ley común. Esto lo escribió Zenón como si modelara un sueño o una imagen de un Gobierno y de una buena constitución filosófica. [6]

Pero ni siquiera en su encarnación romana, cuando el imperio otorgó verosimilitud a la idea de formar una comunidad política mundial real, llegó la idea estoica de la ciudadanía del mundo a centrarse en ningún momento en el objetivo de crear un Estado mundial. Zenón propuso una ciudad ideal, pero sabemos muy poco de la estructura institucional de esta. [7] Tuvo mucha más importancia el énfasis estoico en un determinado modo de percibir nuestra situación en el mundo moral y social. Debemos vernos a nosotros mismos como seres ligados fundamental y profundamente al género humano en su conjunto, y preocuparnos en nuestras deliberaciones —tanto personales como políticas— por el bien de toda la especie. Esta idea es compatible con la existencia de formas locales de organización política; pero es una directriz para el pensamiento político, además de para el moral. [8]

La base de la comunidad cosmopolita, según los estoicos, es el valor de la razón práctico-moral en todos y cada uno de los seres humanos. [9] La razón es un pedazo de divinidad que habita en cada uno de nosotros. Y

todos y cada uno de los seres humanos, por el simple hecho de ser racionales y morales, poseen una valía ilimitada. Hombre o mujer, esclavo o libre, todo individuo tiene idéntico valor moral infinito, y la dignidad de la razón merece respeto la hallemos en quien la hallemos. Séneca expresa con gran belleza esta idea del núcleo moral en la 41.ª de sus *Epístolas morales a Lucilio* , en la que insta al destinatario de la misma a no postrarse ante las imágenes convencionales de la divinidad (ni, por extensión, ante los símbolos convencionales de la autoridad o la categoría social):

> Dios está cerca de ti, está dentro de ti. [...] Si se te ofrece a la vista una floresta abundante en árboles vetustos de altura excepcional, y que dificulta la contemplación del cielo por la espesura de las ramas que se cubren, unas a otras, la magnitud de aquella selva, la soledad del paraje y la maravillosa impresión de la sombra tan densa y continua en pleno campo despertarán en ti la creencia en una divinidad. [...] Si ves a un hombre intrépido en los peligros, inaccesible a las pasiones, feliz en la adversidad, tranquilo en medio de la tormenta, [...] ¿no penetrará en ti la veneración por él? [...] Alaba en él aquello que ni se le puede arrebatar ni otorgar, lo que es propio del hombre. ¿Quieres saber qué es? El alma, y en el alma, la razón perfecta. El hombre es, en efecto, un ser racional.

La capacidad de elegir de todas las personas es infinitamente valiosa y digna de asombro y admiración. Séneca retrata aquí la virtud madura, pero deja claro que lo admirable, ese «dios interior», es la potencialidad de aquella.

Esta capacidad para la razón nos convierte en conciudadanos. Por lo que parece, Zenón afirmó que la humanidad racional era el fundamento de una idea común de la ley. [10] Cicerón tomó esa idea en el libro tercero de *De officiis* (su particular explicación de la ética estoica) y se refirió a una única ley de la naturaleza que nos obliga a no dañar a nadie (III.2122 y 27). Marco Aurelio va más allá: «La razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse [nos] es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad» (M. Aur., *Med* ., IV.4). [11]

Según la ley cosmopolita, todos los seres humanos son merecedores (en un sentido profundo) de igual respeto e interés. El azar de dónde nace cada uno de ellos es solo eso, un accidente; cualquier ser humano podría haber nacido en cualquier nación. Admitido eso, no deberíamos tolerar que las diferencias de nacionalidad, clase u origen étnico, o siquiera de género, [12] levantaran barreras entre nosotros y nuestros congéneres humanos. Deberíamos reconocer la humanidad allí donde esta esté presente y rendirle

nuestra lealtad y nuestro respeto prioritarios. [13] Como señala Marco Aurelio, «mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma, pero en tanto que hombre, el mundo» (VI.44). Séneca se muestra especialmente elocuente al describir la belleza de la humanidad y la actitud de admiración casi religiosa que le inspira la contemplación del propósito racional y moral de un ser humano, la cual compara con el asombro con el que se puede contemplar la preciosidad sublime de la naturaleza (*Ep* ., 41). El respeto por la humanidad es un ideal regulativo con el que debe medirse toda la política terrenal. [14]

Llegados a este punto, debemos dirigir nuestra atención hacia un problema mencionado en el capítulo 1. Los estoicos fundamentan la igualdad humana en una potencialidad específica: la potencialidad de raciocinio moral. Sostienen que esta potencialidad está presente en grado suficiente en todos los seres humanos y que, superado ese umbral mínimo de racionalidad, todas las diferencias de grado posibles son irrelevantes. Pensadores modernos como Kant y John Rawls han seguido esa línea de pensamiento. [15] ¿Qué ocurre, entonces, con la dignidad de un ser humano que tenga unas profundas discapacidades cognitivas, tanto si estas se presentan durante una parte de su vida (por ejemplo, durante un periodo de demencia senil) como si las padece siempre? Ese es un punto sobre el que los estoicos básicamente guardan silencio. Tres serían las posturas que podrían adoptarse al respecto. En primer lugar, podría sostenerse que la dignidad de estos seres humanos no es igual que la de los demás. Sin embargo, la ética moderna ha rechazado en general esa conclusión y ha tendido a apreciar un profundo valor humano en las vidas de las personas afectadas por discapacidades cognitivas. También podría argumentarse, en segundo lugar, que, en realidad, en esas personas está plenamente presente en realidad la potencialidad de raciocinio moral, pero que simplemente no puede mostrarse o expresarse en plenitud por culpa de ciertos defectos físicos de su cuerpo. Esta fue una postura asumida por algunos platónicos de la Antigüedad y por muchos pensadores cristianos posteriores; pero es evidente que se trata de una ficción y de que se basa en una mera aseveración.

Por último, también podría revisarse el núcleo central de toda esta postura y admitir que la igualdad de la valía humana de todas las personas no tiene por qué basarse en un umbral o nivel mínimo de esa potencialidad concreta. Desde ahí, podríamos apuntar en dos direcciones distintas. Podría

decirse que la sola vida humana es requisito suficiente para que la persona merezca igual dignidad que las demás, aun cuando la actividad vital esté radicalmente ausente en su caso (como ocurriría con una que estuviera en estado vegetativo permanente): esta es una postura que actualmente adoptan numerosos pensadores cristianos. Pero también podría decirse, en vez de lo anterior, que existe una amplia diversidad de potencialidades humanas (de expresión emocional, de placer, de movimiento, de experiencia sensorial, etcétera) que resulta muy relevante para la igualdad de dignidad de todos los seres humanos y que, si hay un número suficiente de las mismas presente en la persona, ya no importa que su cognición esté seriamente impedida. Podríamos argumentar, siguiendo esa lógica, que una persona en estado vegetativo persistente no está viva en un sentido plenamente humano y que, por ello, no posee una dignidad humana igual a la de las demás. Pero una persona que tenga su capacidad cognitiva minimizada, pero conserve otras potencialidades, como las relacionadas con la muestra y el retorno de afecto, o el disfrute de la música o de la luz, está muy alejada de esa situación y está viva en un sentido plenamente humano y es merecedora de idéntica dignidad humana que las demás. Yo me inclino por esta postura, en parte, porque posibilita una fácil extensión de la noción de dignidad a las vidas de los animales no humanos, una cuestión que plantearé en el capítulo 7. De momento, baste con señalar el problema: la tradición alcanza una conclusión moralmente atractiva sobre la igualdad humana a partir de unas ideas bastante cuestionables sobre la superioridad de la razón. Volvamos ahora al argumentario estoico.

¿Por qué del respeto por la humanidad surge la idea de una ciudad o una comunidad? ¿Por qué no surgen, más bien, unas reglas por las que los seres humanos se rijan como criaturas sin conexión mutua? La ética estoica sostenía que nuestras capacidades morales son también esencialmente sociales: nacemos para vivir y trabajar juntos, y nuestra dignidad es la dignidad propia de unos seres que interactúan entre sí y que están total y absolutamente interconectados. El lenguaje es la señal emblemática de ese aspecto de nuestra naturaleza. Así pues, respetar la razón humana es también respetar la sociabilidad humana. [16]

Los estoicos hacen especial hincapié en que, para ser ciudadana del mundo, una persona no tiene por qué renunciar a sus identificaciones y afiliaciones locales. Hierocles argumentó que debemos considerarnos, no desprovistos de afiliaciones locales, sino inscritos dentro de una serie de

círculos concéntricos. El primero es el dibujado en torno al yo personal; el siguiente abarca a la familia inmediata de la persona. Sigue luego la familia extensa y, a partir de ahí y por orden, los vecinos o el grupo local, los habitantes de la propia ciudad y los compatriotas. Rodeando por fuera a todos esos círculos está el mayor de todos, el de la humanidad en su conjunto. Nuestra labor como ciudadanos del mundo consiste en «acercar de algún modo esos círculos hacia el centro», haciendo así que todos los seres humanos sean un poco más como nuestros convecinos de la ciudad, y así sucesivamente. [17] En general, nadie debería ser considerado extranjero, es decir, ajeno a nuestra esfera de interés y obligación. Presumiblemente, esa idea de los círculos concéntricos constituye un mecanismo de educación moral: en último término, los seres humanos tienen todos la misma y absolutamente idéntica valía, y la persona verdaderamente sensata sabe apreciar que así es, pero un modo de aproximarse a tan complicada idea es imaginándose los círculos y partiendo de aquellas conexiones que la persona comprende bien por su experiencia. [18]

En términos prácticos, es posible que demos a aquello que nos es próximo un grado especial de atención e interés, pero siempre debemos recordar que los de la proximidad o la lejanía física son factores fortuitos, y que nuestra lealtad más fundamental la debemos a lo humano en general. Los deberes especiales son puramente delegaciones del deber general para con la humanidad. El grado especial de interés que dedicamos a los nuestros está justificado, no porque lo local tenga un valor intrínseco, sino porque la humanidad en general nos lo requiere. (Los estoicos piensan que, normalmente, promovemos mejor los fines de la humanidad cumpliendo con nuestro deber allí donde la vida nos ha ubicado: criando a nuestros hijos, por ejemplo, en lugar de tratar vanamente de cuidar de todos los niños del mundo.) [19]

Visto así, el respeto por la humanidad plantea implicaciones para la reforma social y educativa. De ahí que Musonio Rufo se valga del cosmopolitismo estoico para defender la educación igual de niños y niñas y el acceso de las mujeres casadas a la educación superior, alegando para ello que la naturaleza racional y moral precisa de desarrollo educativo. El matrimonio mismo debe reformarse para que exprese un respeto mutuo. Los cínicos proponían prescindir del matrimonio directamente: Diógenes decía que si una persona persuadía a otra para unirse carnalmente a ella, debía hacerlo sin más, y que los hijos resultantes de tal unión debían ser criados

de forma común (Diógenes Laercio, VI.72). También en la ciudad ideal de los estoicos griegos tempranos, se descartaba el matrimonio, pues consideraban que era origen de celos y rivalidades; preferían un sistema de libre consentimiento de las relaciones y de educación comunal de los hijos. Los estoicos romanos se centraron más en reformar el matrimonio que en desguazarlo; proponían una unión igualitaria de hombre y mujer, en la que ambos ejercieran la libertad de elección moral, aunque fuera en ámbitos diferenciados. Musonio llegó incluso a proponer la abolición del doble rasero sexual: si los hombres esperan de sus mujeres que sean monógamas, deben exigir lo propio de sí mismos. [20]

Por lo tanto, el respeto por la humanidad no está exento de consecuencias. Pero ahora debemos fijarnos en lo que se echa en falta en esa ciudad cósmica; y es que, como sabemos, el cosmopolitismo estoico, como el de los cínicos, entraña también la idea de que los llamados bienes externos deben sernos indiferentes.

El argumentario estoico dirige una pregunta de hondo calado a quienes contemplan esas tesis con escepticismo: ¿cómo podemos mostrar suficiente respeto por las capacidades racionales y, al mismo tiempo, caracterizar la virtud y la felicidad como si fueran fines necesitados de recursos externos?

Debemos recordar que, según nos pareció entender del argumento estoico y según lo expusimos en el capítulo 2, las personas pueden ser dañadas por los sucesos del azar de dos formas diferentes. En primer lugar, el desarrollo azaroso de los acontecimientos puede impedirles hacer aquello que quisieran hacer. (Adelantándome a lo que diré en el capítulo 7, llamaremos a este tipo de daño un perjuicio para las capacidades combinadas, es decir, para la «combinación» de las capacidades mentales internas con aquellas circunstancias físicas externas que permiten su ejercicio.) Pero también pueden ser dañadas con respecto al desarrollo de la razón, el deseo y la voluntad. (Llamaremos a este tipo de daño un perjuicio para las capacidades internas.) Así afectadas, las personas no dejan de tener potencial racional y moral (lo que yo llamo las capacidades básicas), pero ese potencial no ha sido desarrollado plenamente dentro de ellas. Para clarificar mejor aún esa distinción, recordemos dos memorables imágenes empleadas por el filósofo del siglo XVII Roger Williams, un creativo y crítico seguidor de los estoicos, para hablar de la privación de la libertad religiosa. Algunos tipos de privación, dijo, son como un «encarcelamiento»: es la privación que permite que la persona crea libremente, pero que le

impide actuar conforme a tales creencias libres. Otros tipos de privación, sin embargo, actúan más a fondo, y a esos fue a los que llamó «violación del alma», al pensar en el daño interno al carácter y a la integridad causado cuando se fuerza a la persona a afirmar cosas que no cree realmente. El respeto por la dignidad humana entraña enfrentarse a ambas formas de ofensa. Pues bien, ¿qué tienen los estoicos que decir del encarcelamiento y la violación del alma? [21]

IV. Los cosmopolitas y los daños del azar

Adquiriremos mejor comprensión de nuestro problema (y una más clara visión de su profundidad) si analizamos ahora la psicología del cosmopolita, uno de los más fascinantes temas del estoicismo. Según los estoicos, como ya sabemos a estas alturas, ninguna de las pasiones puede figurar en la vida del buen cosmopolita, ya que todas atribuyen a personas y cosas situadas fuera de las propias capacidades morales del agente una importancia relativa al bien de ese agente que no poseen en realidad. Para la persona que ve el mundo como es debido, nada hay que temer, pues las capacidades morales no pueden perderse. Nada hay por lo que enfadarse, porque las cosas que pueden ser dañadas por la malicia de otras personas son solo elementos externos; el daño nunca alcanza al núcleo fundamental de la persona.

En un sentido, es inevitable que esta nos parezca una propuesta dotada de un gran atractivo, pues nosotros somos hoy en día igual de conscientes de lo que lo eran los griegos y los romanos del mucho daño que causan en el mundo las angustias y los enojos provocados por apegos muy poco aconsejables a factores externos como el dinero, el poder o el estatus. El reconocimiento de esa realidad ha sido siempre el gran punto fuerte de la tradición estoica. Cuando salimos a ese mundo competitivo y jerárquico, no parece en absoluto desaconsejable hacerlo acompañados de los pensamientos que nos recomienda Marco Aurelio para cuando se prepara para saludar al nuevo día:

> Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. [...] Pero yo, que he observado [...] que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa, no de la misma sangre o de la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle. Pues hemos nacido para colaborar, al igual que los

> pies, las manos, los párpados, las hileras de dientes, superiores e inferiores. Obrar, pues, como adversarios los unos de los otros es contrario a la naturaleza. Y es actuar como adversario el hecho de manifestar indignación y repulsa. [22]

Marco Aurelio habla consigo mismo como si fuera una persona muy dada a la ira y el resentimiento. Es ahí donde entran en juego las ideas cosmopolitas del respeto por la humanidad y la sociabilidad para aportarle una perspectiva nueva sobre sus enemigos políticos. Este punto de vista humano le permite, a su vez, cultivar su propia humanidad para con ellos y perseverar en los fines del cosmopolitismo, en lugar de recaer en la política de facciones que busca evitar. El cosmopolitismo favorece la desaparición de la ira, porque le anima (a Marco Aurelio) a entender que la interconexión importa y las ofensas no. Y la eliminación de la ira favorece a su vez el cosmopolitismo, porque le anima a ver a sus enemigos como congéneres humanos suyos, como personas que comparten objetivos y propósitos con él y a las que él puede tratar como fines en sí, en vez de como meros obstáculos que se interponen en el camino de la instauración de las políticas que él promueve.

Los estoicos parecen tener razón al pensar que, si queremos crear un mundo en el que el respeto por la humanidad rija en todas las acciones y políticas, necesitamos poner en práctica al menos algunas de esas prácticas. No podremos procurar como es debido unos objetivos comunes (sobre todo, cuando estos implican algún sacrificio personal) si estamos todo el tiempo preocupados por nuestra propia situación con respecto a bienes externos como la riqueza o el estatus. Y también parecen estar en lo cierto al afirmar que el programa radical de desapego que ellos proponen basta por sí solo para eliminar muchos de los problemas que obstaculizan el camino entre los seres humanos y el reino de los fines. Y aun así, si reflexionamos un poco al respecto, no podemos evitar tener la impresión de que la vida que ese desapego nos deja no está precisamente exenta de dificultades, ni siquiera desde el punto de vista de los objetivos cosmopolitas.

En primer lugar, nos encontramos con un problema relacionado con el desarrollo moral. La educación es una preocupación prioritaria para los estoicos, que, como buenos reformadores de ese ámbito de la vida social que han sido desde siempre, tienen muy claro que dar una educación a todo el mundo (incluyendo a las mujeres, los esclavos o los pobres) no solo significa proporcionar a todas las personas un agradable complemento a modo de adorno, sino procurarles algo que necesitan, algo que, según mi

terminología, desarrolle sus capacidades básicas hasta fraguar unas sólidas capacidades internas. Los estoicos piensan que el respeto por la humanidad se manifiesta de forma natural por igual en el deseo de educar a las personas en la ausencia de crueldad y en la contención sexual. Pero ¿por qué? Estas cosas solo pueden ser bienes externos o no serlo. Si la educación no es un factor externo a la virtud, sino algo requerido para el florecimiento humano, entonces los estoicos están siendo flagrantemente incoherentes al afirmar que para florecer no necesitamos nada que esté más allá de nuestro poder. Pero si es un bien externo y no precisamos de él para florecer —es decir, si la idea estoica es coherente—, entonces no tiene ningún sentido preocuparse por que haya personas que no lo posean, como tampoco tendría sentido que no tuvieran un almuerzo que llevarse a la boca o un lugar en el que dormir esa noche. Por lo tanto, están obligados a admitir que algo que la política puede proporcionar o vedar es de una importancia tal que tiene todo el sentido apoyarlo con pasión. Si no —si no quieren reconocerlo—, tendrán serias dificultades para explicar el fervor con el que ellos mismos abogan por la amplia difusión de las enseñanzas filosóficas.

Un problema muy parecido se nos presenta al reflexionar sobre ciertas incursiones en la vida mental de las personas que se producen después de que ya hayan sido educadas: me refiero a incursiones por violencia sexual, por tortura, por estrés postraumático y por cualesquiera otras desgracias psicológicas atribuibles a condiciones externas, y no a una ausencia de esfuerzo o de voluntad. En esos casos, algunas capacidades internas quedan dañadas, lo cual debería preocuparnos. La significatividad de esas pérdidas nos proporciona motivos para impeler a que la política internacional adopte un posicionamiento contrario a la tortura, la violencia sexual y otras formas de lesiones mentales. La psique humana es porosa y vulnerable, por mucho que también sea determinada y fuerte. Los estoicos niegan tal cosa aun a costa de no tener nada útil que decir sobre algunas de las peores atrocidades que se producen en el mundo y que claramente entrarían dentro del ámbito de la idea del respeto por la humanidad que ellos mismos defienden.

¿Y el «encarcelamiento»? ¿No es algo malo en sí mismo, algo que la política cosmopolita debería esforzarse en evitar, aun cuando no dañe las capacidades internas, sino solamente ciertas capacidades combinadas? Para tratar de dar respuesta a esta pregunta, es necesario que indaguemos más a fondo en la cuestión.

Fijémonos más detenidamente en esta imagen de la vida moral cosmopolita sostenida por el respeto y el interés por la humanidad, sin la mácula de las pasiones divisivas. Aun en el caso de que fuera coherente, ¿hasta qué punto resultaría atractiva? ¿Cuál es, en concreto, la naturaleza de la preocupación de los estoicos por sus congéneres humanos? ¿Qué siente el buen cosmopolita cuando esas otras personas pasan hambre, sufren enfermedades o son las víctimas de una guerra de agresión?

Algo que los textos de esa escuela dejan muy claro es que la actitud del cosmopolita no puede caracterizarse por emociones como la lástima o la compasión, unas emociones dolorosas y surgidas de la creencia de que la otra persona está sufriendo mucho y de que su sufrimiento es malo para ella: así sería la emoción propia del espectador de una obra de teatro trágico, por ejemplo. A los estoicos les gusta igual de poco la compasión que las obras trágicas que la cultivan. «¿Qué otra cosa son las tragedias —escribe Epicteto— sino los padecimientos, contados en verso, de hombres que admiraban lo exterior? (*Disertaciones* , 1.4.26). Esas personas conmovidas están muy equivocadas, por supuesto, y jamás deberíamos sentir su misma conmiseración. Epicteto insiste al respecto diciendo: «Mira cómo surge una tragedia cuando a hombres insensatos les pasan cosas casuales» (2.16.31). Si la persona no fuera una insensata, no daría mayor importancia a la casualidad que la que Sócrates dio a su propia muerte. Y es que ¿por qué deberíamos montar tanto escándalo a propósito de los inflados padecimientos de un necio irrazonable?

Pero si la actitud apropiada no es la compasión, ¿cuál es entonces? Está claro que tampoco es la indiferencia: los estoicos encomiendan una y otra vez la fuerza de su argumento sobre las emociones al hecho de que liberarnos de estas nos ayuda a cultivar una actitud humana de interés por nuestros conciudadanos y de benevolencia hacia ellos. Marco Aurelio anima al cosmopolita a sentir una preocupación próxima y profunda por los intereses de sus congéneres humanos: «Ama al género humano», escribe (*Meditaciones* , VII.31), usando la palabra que usara Aristóteles para referirse al amor entre amigos, *phileô* . Más aún que eso, él dice que debemos tomar las preocupaciones de todas las demás personas como propias: «Lo que no beneficia al enjambre tampoco beneficia a la abeja» (VI.54). [23] Esta preocupación o interés nunca puede dejar de ser provisional en cierto sentido: en el momento mismo en que una persona se convierte en

un obstáculo para nuestros propios intereses, debemos tomar distancia con respecto a aquellos pensamientos que pudieran inducirnos a la ira. Por ello, Marco Aurelio formula la siguiente e interesante sugerencia:

> En un aspecto el hombre es lo más estrechamente vinculado a nosotros, en tanto que debemos hacerles bien y soportarlos. Pero en cuanto que algunos obstaculizan las acciones que nos son propias, se convierte el hombre en una de las cosas indiferentes para mí, no menos que el sol, el viento o la bestia. (V.20)

Podríamos preguntarnos cuán próxima puede ser la proximidad en realidad, si tan fácil nos resulta darle la vuelta y convertirla en frío distanciamiento. Marco Aurelio pisa terreno psicológico más firme en un pasaje posterior, cuando sugiere que el afrentador puede continuar siendo un objeto de intenso interés para nosotros, pero porque nos guíe entonces un ánimo de reforma y beneficio:

> La benevolencia sería invencible si fuera noble y no burlona ni hipócrita. Porque ¿qué te haría el hombre más insolente si fueras benévolo con él y si, dada la ocasión, le exhortaras con dulzura y le aleccionaras apaciblemente en el preciso momento en que trata de hacerte daño? «No hijo, hemos nacido para otra cosa. No temo que me dañes, eres tú quien te perjudicas, hijo». (XI.18.9)

Los estoicos se muestran ambivalentes, pues, en cuanto a cómo tenemos que considerar a las criaturas difíciles e impredecibles de la especie humana. En conjunto, sin embargo, y no sin vacilaciones, piensan que deberíamos sentir un interés próximo y empático por ellas, incluso cuando se muestren hostiles. «Regocíjate y descansa en una sola cosa: en pasar de una acción útil a la sociedad a otra acción útil a la sociedad» (VI.7). [24]

El problema sobre el que quiero llamar ahora la atención es el de cómo puede producirse ese beneficio sobre el trasfondo de un punto de vista que ha drenado y vaciado toda la importancia de aquellas cosas de la vida con respecto a las cuales las personas querrían normalmente verse beneficiadas. En definitiva, ¿qué sentido y propósito tiene la vida moral y política? Marco Aurelio nos asegura, por una parte, que la benevolencia y las buenas obras favorecerán los fines de la humanidad cosmopolita y que seremos más libres para dar tales beneficios cuanto menos esclavos seamos de la angustia personal; pero si quienes necesitan esos bienes externos son unos insensatos —podríamos replicar nosotros—, ¿no estaremos potenciando su insensatez al dárselos? Escuchemos cómo minimiza Marco Aurelio su propia empresa militar (un intento de repeler una invasión de los sármatas), que amenazan

la seguridad de su pueblo: «Una pequeña araña se enorgullece de haber cazado una mosca; otro, un lebrato; otro, una sardina en la red; otro, cochinillos; otro, osos; y el otro, sármatas» (X.10). La defensa propia no tiene mayor peso en verdad (adecuadamente considerada, según él) que el pescar por deporte, o que los movimientos reflejos de un insecto. ¿Puede tal manera de entender nuestros actos y pensamientos sustentar un cosmopolitismo basado en la defensa de los derechos humanos frente al «encarcelamiento» o la «violación del alma»?

Para responder a tal pregunta, los estoicos se mueven en distintas direcciones. Séneca, como ya he explicado en algún trabajo anterior, [25] apunta —de forma no muy sistemática y tampoco demasiado clara— hacia cierto compromiso más apasionado con, al menos, algunos bienes externos, como la lucha por la libertad y la defensa de uno mismo contra la agresión de un tirano. Marco Aurelio, sin embargo, se mantiene en consonancia con el programa estoico. Y da a nuestro problema la mejor solución que se le puede dar dentro de ese marco estricto. Solo Cicerón (y únicamente en ocasiones) rechaza el marco en cuestión y devuelve a una posición destacada el amor a los hijos, al país y a los amigos. [26]

Recordemos que, en la pequeña lección que dedicaba al «insolente», se dirigía a él llamándolo «hijo». He ahí, en efecto, su respuesta. «Aunque estén en inferioridad en las cosas mediocres —escribe—, no imagines, sin embargo, que eso es dañino, pues sería un mal hábito. Y al igual que el anciano de aquella obra que, al irse, devolvía la peonza a su hijo, teniendo muy presente que era solo una peonza, también tú procede así» (V.36). Esta imagen de interés paterno por la aflicción de un hijo es la imagen con la que Marco Aurelio caracteriza la benevolencia del cosmopolita estoico. No pienses que todo ese mundo externo en torno al que se representa el drama de la vida moral tiene significación profunda o duradera alguna, nos dice. Pero reconoce que a la mayoría de las personas sí les importa y de forma muy intensa, como a niños pequeños que no han desarrollado todavía una conciencia del verdadero valor de las cosas. Como nos importan esos niños y como los niños se exaltan con cosas triviales, también nosotros tenemos que tomarnos tales trivialidades un poco en serio, por así decirlo. Démosles las cosas que necesitan, pero nunca dejemos de recordar que se trata de fruslerías infantiles.

De entrada, este parece un prometedor intento de aportar una solución a nuestro problema. Sabemos que los padres pueden estar genuina y muy activamente preocupados por el bienestar de sus hijos, sin que por ello compartan la opinión de estos acerca de qué tiene verdadera importancia y qué no. Pero la idea de Marco Aurelio poco tiene de satisfactoria en ese sentido. En primer lugar, no parece suficiente para motivar el enérgico interés por la redistribución de bienes externos que cabría esperar en la vida de un cosmopolita. Los niños estoicos tendrán que aprender valores de verdad en algún momento, por ejemplo (¿por qué no?), a base de renunciar a esas naderías externas. No es de extrañar, pues, que varios de los pensadores que optan por adoptar esa actitud no aboguen por la provisión de ayuda material a distancia a sus congéneres ni siquiera por la abolición de la esclavitud; como Séneca dice en la epístola que dedica a este último tema, ¿qué daño hace tal institución si el alma se mantiene libre en el interior del esclavo (*Epístolas a Lucilio* , 27)? Como ya hemos visto y concluido, esa no es una respuesta adecuada. ¿No tendríamos que decir, más bien, que unas condiciones materiales así son en sí mismas una ofensa a la humanidad y que cambiarlas es un paso esencial para la política cosmopolita?

En segundo lugar, la actitud de Marco Aurelio es de condescendencia. ¿Somos la mayoría de los seres humanos unos meros «insensatos» porque nos importa la pérdida de libertad o porque lloramos la muerte de nuestros seres queridos? Los estoicos toman como punto de partida el desdén de los cínicos por las convenciones y este desapego (sensato en ciertos aspectos) los aleja demasiado de la inmersión en las relaciones humanas como para que sepan valorarlas. En definitiva, la actitud estoica hacia lo externo no hace presagiar nada bueno con vistas a conseguir ese mundo de respeto y reciprocidad iguales para todos los seres humanos que tanto aseguran valorar.

Por último, la perspectiva de Marco Aurelio deja la vida humana demasiado vacía como para hacer que sea merecedora de valoración alguna. Lo único que nos queda, según parece, es la capacidad moral, pero no ninguna de las cosas para las que tal capacidad importa realmente. Tendencia a la justicia, sí, pero ninguna labor de justicia urgente que acometer y materializar. Bondad, sí, pero sin amor profundo alguno por la familia, los hijos, los amigos. Marco Aurelio ve realmente la vida como si se tratara de una procesión muerta de incidentes irrelevantes:

> Vana afición a la pompa, representaciones en escena, rebaños de ganado menor y mayor, luchas con lanza, huesecillo arrojado a los perritos, migajas destinadas a los viveros de peces, fatigas y acarreos de las hormigas, idas y venidas de ratoncillos asustados, títeres movidos por hilos. (VII.3) [27]

No estamos hablando de ningún lapso momentáneo, ni de una señal de algún tipo de depresión personal. Es una cuestión de la esencia misma del cosmopolitismo estoico el que las cosas puedan ser vistas de ese modo, despojadas de sus significaciones humanas ordinarias, pues se entiende que esas significaciones son erróneas. Marco Aurelio no llega a esa extraña visión del mundo por una vía natural, ni como resultado de una vida solitaria y agitada por el estrés. A través de ejercicios estoicos, va despojando la humanidad de una cosa humana tras otra y va reescribiendo el discurso interno de esta para que sea congruente con la doctrina de que los bienes externos nos son indiferentes. Consideremos, por ejemplo, el siguiente (y extraordinario) pasaje:

> Qué importante es tener un concepto de las carnes y pescados y comestibles semejantes, y saber que esto es un cadáver de pez, y aquello cadáver de un pájaro o de un cerdo; y también que el vino Falerno es zumo de uva, y la toga pretexta lana de oveja teñida con sangre de marisco; y que la relación sexual es una fricción del intestino y eyaculación de un moquillo acompañada de cierta convulsión. Qué importantes son estas representaciones, que alcanzan sus objetos y penetran en su interior, de modo que se puede ver lo que son en realidad. (VI.13) [28]

En fin, sí. Es importante pensar si lo que se quiere es huir de toda servidumbre a lo externo. Pero este modo desapegado de ver los hechos y los actos humanos, aplicado al hambre, al dolor y a los horrores de la guerra difícilmente podrá aportar motivación alguna para activar enérgicas iniciativas de benevolencia o, siquiera, para hacer que el mundo sea un lugar en el que humanamente valga la pena vivir.

Marco Aurelio sugiere que solo tenemos dos opciones posibles: el mundo de la Roma de la vida real, que es como un gran torneo de gladiadores (Séneca, *De ira* , 2.8) en el que cada persona se esfuerza por superar a las demás en una vana competición por conseguir bienes externos, un mundo que estalla de rabia y está envenenado por la malicia; y el mundo de la solitaria y suave empatía de Marco Aurelio, en el que la benignidad para con nuestros propios e insensatos hijos se entremezcla con ideas sobre la vacuidad y la trivialidad de todos los esfuerzos humanos.

V. Reforma de la postura estoica

Pero no es ese el caso, diríamos nosotros. Disponemos de otras opciones más esperanzadoras, más moderadas. Hay puntos en los que podríamos aceptar el programa de revaluación propuesto por Marco Aurelio. Las distinciones de nivel o estatus, por ejemplo, son realmente meras fantasías absurdas que un adecuado proceso de introspección crítica bien puede ayudar a disipar, poniendo fin también a las pasiones a las que aquellas dan lugar. En el caso de otros bienes, como el dinero, la salud, la morada o la inclusión social, también debemos convenir con Marco Aurelio en que pretenderlos de forma excesiva e idólatra es tan ridículo como reprensible, y en que haremos bien en eliminar todas esas pasiones inflamadas que los acompañan. También podríamos rechazar la ira punitiva por ser una emoción improductiva y envenenadora de algo tan necesario para vivir bien como es la cooperación. Aun así, no deberíamos dejar de enfatizar que hay un cierto nivel de bienes externos por el que está bien interesarse, en un sentido instrumental, porque ninguna vida aceptable para un ser humano, ninguna vida a la altura de la dignidad humana debida, es posible sin ellos; como tampoco lo es sin la libertad política ni la educación, ni sin unas relaciones de mutuo respeto con nuestros conciudadanos que, además, contribuyan a nuestra reafirmación personal.

Por último, en lo que respecta a otros bienes externos como la amistad, el amor por la familia o el amor a la república propia, deberíamos ir más lejos, siguiendo la senda marcada por Cicerón: estos son bienes intrínsecos e importantes, aun cuando también dependan del azar hasta cierto punto. En *De amicitia* (*Sobre la amistad*), Cicerón ensalza la importancia inherente de la amistad personal, al tiempo que evidencia la vulnerabilidad de esta a la traición y a la pérdida; de ese mismo y evidente amor a la amistad están imbuidas sus cartas a su mejor amigo, Ático. [29] El amor que siente por su hija Tulia, que él admite a menudo que ha sido una de las cosas más importantes de su vida, lo convierte en un ser vulnerable al dolor más devastador, como bien revelan sus cartas. Es consciente de que sus amigos, influidos profundamente por el estoicismo y por otras filosofías que fomentan el desapego, juzgarán inapropiado ese prolongado luto suyo, pero asegura que no puede dejar de sentir pena y que tampoco cree que deba dejar de sentirla. Por último, Cicerón sitúa certeramente el amor a la propia república y la relación del ciudadano con ella —frágiles bienes externos ambos— en el núcleo central de una vida cosmopolita, y se apena también de la (para entonces, ya inminente) pérdida de ambas instituciones.

Los heroicos esfuerzos de Cicerón por salvar la República romana, no siempre bien concebidos quizá, pero siempre inspirados por un genuino amor a las instituciones que protegen la libertad y la responsabilidad, así como por el amor a las instituciones y la historia particulares de Roma, nos muestran que un cosmopolitismo que se orienta hacia fuera, hacia el conjunto del mundo, como el expresado en *De officiis* (su obra final), puede implicar también un intenso amor por (y vulnerabilidad ante) ciertas «cosas casuales». Si una persona aprecia su propia república como es debido, entenderá que, al menos, algunos bienes externos deberán ser objeto de ferviente devoción. Por ese amor, precisamente, fue asesinado Cicerón poco después de haber escrito *De officiis* . Podría haberse salvado preocupándose menos y abandonando Roma antes, o simplemente practicando un desapego absoluto como el de su amigo Ático. Ático era un epicúreo, no un estoico; pero los verdaderos principios estoicos parecen encaminarnos por la senda de ese distanciamiento. (Bruto, por ejemplo, era un platónico, no un estoico, y de hecho seleccionó a sus compañeros de conspiración previamente para averiguar si coincidían filosóficamente con él en considerar que la tiranía era peor que la guerra civil, algo que los estoicos negaban.) [30] Según Plutarco, Cicerón alargó el cuello fuera de la litera en la que se hallaba tumbado para facilitarle su degüello a su asesino, obedeciendo así a su convicción de que todos debemos encarar con dignidad los accidentes de la vida, aunque sin negar la significación profunda de los mismos. La tradición cosmopolita posterior es mixta: es decir, parte estoica y parte ciceroniana. Adam Smith, por ejemplo, reprocha a los estoicos que insten al desapego respecto a nuestra familia, amigos y país; es evidente que, para él, no son simples delegaciones de unos deberes universales, sino bienes dotados de una valía intrínseca.

Sobre la cuestión de nuestra capacidad moral y de nuestro respeto por la misma, podemos adoptar una solución de dos niveles que tiene más de aristotélica que de estoica. Podemos subrayar, en concreto, la existencia de una distinción entre unas capacidades «básicas» o innatas y otras aprendidas o desarrolladas, a las que yo llamo «capacidades internas»; pero también podemos señalar una distinción adicional entre las propias capacidades aprendidas o desarrolladas y la oportunidad real de expresarlas en una vida floreciente, algo a lo que yo llamo «capacidades combinadas». (Si revisamos la concepción de la dignidad según mis sugerencias previas, las capacidades básicas —o sea, innatas— consistirán entonces en una

diversidad no preestablecida de capacidades de acción y emoción.) Un cosmopolita moderado puede sostener que la fuente de nuestra igual e infinita valía como personas es la capacidad (con la que venimos al mundo) de vivir ciertos tipos de vida humana. Pero las capacidades específicas, sin embargo, no están formadas aún al nacer. Requieren de apoyo externo —amor, salud, comida, vivienda, educación— para desarrollarse y convertirse en capacidades humanas internas y maduras de elección, acción y respuesta emocional. Pero ni siquiera una «capacidad interna» completa basta por sí sola para materializar el florecimiento humano. Para ello, necesitamos bienes externos una vez más: las condiciones de la acción, la ciudadanía, la libertad, la amistad... y, como en el caso anterior, la salud, la comida, la vivienda. Es una desgracia que a una persona se le niegue aquello que transforma unas capacidades innatas en unas capacidades formadas. No podemos sentir por semejante víctima de la vida la clase de asombro que sentimos por el hombre fuerte de Séneca que ha sobrevivido a los accidentes de la naturaleza; pero sí podemos (y debemos) sentir respeto y admiración por la potencialidad humana cuya materialización ha sido trágicamente estrangulada o deformada en su caso. Si a una persona desarrollada y madura se le niegan las cosas casuales, podríamos reaccionar ante ella como hacemos ante el héroe trágico: con respeto y admiración por la humanidad intacta que se manifiesta aun en el desastre, pero también con pena auténtica por el eclipse al que se han visto sometidos su actividad y su florecimiento humanos plenos.

Estas sugerencias precisan de una mayor elaboración, la cual trato de ofrecer en el capítulo 7; pero, en cualquier caso, nos proporcionan la esperanza de que podamos forjar un cosmopolitismo moderado basado en ideas estoicas, pero sin las consecuencias deformadoras a las que tales ideas conducen a raíz del rechazo estoico de lo externo.

VI. Pasiones particularistas

Ahora bien, cuando hayamos resuelto ese problema (si es que lo resolvemos), nos aguarda otro. Los estoicos creen que si reintroducimos el apego a lo externo (por mínimo que sea) y, en especial, el apego a la familia, a los seres queridos y a la patria, esos apegos tenderán a ser parciales y desiguales, y atarán nuestra mente a su ámbito más inmediato. También es sumamente probable que tales apegos sean inestables y den pie

a un sentimiento de ira vengativa si son bloqueados de algún modo. (Epicteto se dirige a Medea diciéndole: «No quieras conservar a tu marido y nada de lo que quieres dejará de suceder», [*Disertaciones* , 2.17.22].) Probablemente también desviarán nuestra atención de las legítimas demandas de otros seres humanos de otros lugares, lo que originará males como la guerra de agresión y otros crímenes de lesa humanidad. Ni siquiera alguien como Cicerón, que deplora de forma manifiesta todos esos crímenes, se resiste a abogar por que las personas den ayuda material solamente a sus congéneres más próximos y queridos, una postura muy censurable desde la perspectiva de un cosmopolitismo imparcial. [31] Podemos constatar, así, que hasta la reintroducción más limitada y razonable imaginable de los apegos emocionales —por ejemplo, la idea de Adam Smith de que podemos tener unas intensas emociones de preocupación por los miembros de nuestra propia familia, siempre y cuando se circunscriban a aquello que un «espectador juicioso» considere apropiado— puede dejarnos con un margen preocupantemente grande para la entrada de la malicia y la parcialidad.

Los estoicos han identificado un problema muy serio para cualquier cosmopolitismo moderado. Puede que unos pocos seres humanos excepcionales sean capaces de sentir un amor y un interés intensos que sean verdaderamente cosmopolitas (es decir, compatibles con el debido respeto por toda la vida humana y con la debida atención a las demandas justas de todos nuestros congéneres), y puedan vivir sus vidas sin perder nunca la conciencia de la igualdad de la valía y las necesidades de todas las personas. Pero lo que viene a decirnos el estoicismo es que, en cuanto abramos la puerta para que vuelvan a entrar las pasiones, nos daremos cuenta de que estas no sirven para apoyar esos fines con un mínimo de estabilidad, pues se alimentan del fértil suelo que para ellas son los apegos particulares intensos y, en la mayoría de las personas, se marchitan si no tienen tales lazos afectivos particulares en los que arraigar y crecer. Aristóteles, crítico con la fantasía platónica del amor fraternal intenso capaz de unir a toda una ciudad, escribió: «Hay dos cosas principalmente que hacen que los hombres tengan interés y afecto: la pertenencia y la estimación. Ninguna de estas dos puede existir en los sometidos a tal gobierno» (*Política* , 1262b22-23). Él consideraba que, en vez de un amor

fraternal intenso, en la ciudad de Platón, carente de lazos eróticos y familiares estrechos, solo puede tener cabida un interés «mezclado con mucha agua» y, por ello, imperceptible (1262b15).

Sí, dirá Marco Aurelio, Aristóteles tiene razón. Las raíces de las pasiones fuertes son sin duda particularistas. Y no cabe duda de que, precisamente por ello, mi ecuánime interés cosmopolita resultará demasiado diluido para algunos, piensa el propio Marco Aurelio. Pero esa aguada ecuanimidad es, según él, la única alternativa real a los celos y al odio de las rivalidades, igual que el sexo entendido como una mera frotación de membranas es la única alternativa real al sexo entendido como fuente de deleite imaginado y de divisivos celos. No existe ningún feliz intermedio moderado entre ambos extremos. Por el amor que Medea sentía por su marido, se había «vuelto una víbora en vez de un ser humano» (Epicteto, *Disertaciones* , 1.28.8-9).

Es, pues, y según yo creo, en la desconfianza de los estoicos hacia el apego personal, y en su idea de que todo afecto fuerte es, en esencia, personal y no cosmopolita, donde debemos buscar la fuente más profunda de su rechazo a lo externo. Es por su creencia de que estamos en último término obligados a elegir entre un yo respetuoso con la dignidad de toda la humanidad y un yo devorado por el anhelo erótico y los celos por lo que persisten tanto en negar la importancia de los bienes externos para el florecimiento humano, incluso en aquellos casos en los que puede parecer que lo externo es un requisito imprescindible para la política cosmopolita misma. Han llegado a la conclusión, en el fondo, de que no podemos tener una política cosmopolita sin antes rehacer a la humanidad en sí. La primera lección que Marco Aurelio recibió de su tutor fue «no ser de la facción de los Verdes ni de los Azules [en las carreras], ni partidario de los parmularios ni de los escutarios [en los combates del circo]» (M. Aur., *Meditaciones* , I.5). Pero lo cierto es que todos somos seguidores de algún equipo, y que nuestra vida emocional es radicalmente partidista y gira en torno a una fuerte interpretación de lo que vemos.

Los estoicos nos muestran un mundo de austera apacibilidad, de empatía tierna, aunque refrenada. Y nos piden que vivamos en ese mundo y no en el de la poesía trágica. Pero aun si nos resulta yermo y aterrador (algo muy probable), tenemos que tomarnos muy en serio el desafío que esa idea representa, pues está apoyada, no ya en una potente imagen de la dignidad, sino también en una serie de intuiciones más profundas todavía a propósito

del partidismo y de las condiciones emocionales de la paz mundial. Si rechazamos el mundo de Marco Aurelio, debemos esforzarnos por explicar de qué otro modo sería posible una moral cosmopolita y una paz perpetua entre las naciones. ¿Cómo podríamos entrar en ese reino de los fines sin dejar de ser nosotros mismos?

Para Marco Aurelio, un hombre apasionado para quien esa pregunta se convierte en la obsesión de toda una vida, la respuesta permanece oculta en la oscuridad más absoluta: no existe alternativa. Tenemos que renunciar realmente a todo para ser justos. Solo en algo que, en la práctica, se parece mucho a la muerte, será posible la rectitud moral. Y el mejor consuelo para tan desoladora conclusión proviene también de la idea de la muerte. Consideremos, por ejemplo, la siguiente reflexión —característica suya— sobre ese tema, que a mí me resulta tan hondamente conmovedora como terriblemente insatisfactoria:

> Medita sin cesar en la muerte de hombres de todas clases, de todo tipo de profesiones y de toda suerte de razas. [...] Es preciso, pues, que nos desplacemos allá [la muerte] donde se encuentran tan gran número de hábiles oradores, tantos filósofos y venerables: Heráclito, Pitágoras, Sócrates, tantos héroes con anterioridad, y, después, tantos generales, tiranos. Y, además de estos, Eudoxo, Hiparco, Arquímedes, otras naturalezas agudas, magnánimos, diligentes, laboriosos, ridiculizadores de la misma vida humana, mortecina y efímera, como Menipo, y todos los de su clase. Medita acerca de todos estos que tiempo ha nos dejaron. [...] ¿Y qué tiene de terrible [todo esto] para los que en absoluto son nombrados? Una sola cosa merece aquí la pena: pasar la vida en compañía de la verdad y de la justicia, benévolo con los mentirosos y con los injustos. (VI.47)

Todos morimos y, por ello, todos debemos reconocer que todo lo que de particular hay en nosotros terminará siendo barrido de este mundo. La familia, la ciudad, el sexo, los hijos: todo se perderá en el olvido; así que, en realidad, renunciar a esos apegos no debería ser gran cosa para nosotros. Lo que queda, lo único que queda, es la verdad y la justicia, el orden moral del mundo. Ante la perspectiva de la inevitabilidad de nuestro final, no debería importarnos el estar ya muertos. Solo la ciudad verdadera debería reclamar nuestra lealtad.

Si tenemos la impresión de que esto no puede ser así, de que la justicia debe ser de los vivos y para los vivos, no podemos limitarnos simplemente a decir que Marco Aurelio se equivoca. Debemos resolver el problema que él planteó y crear una teoría convincente de la emoción cosmopolita y de la relación entre los apegos particulares y el amor por el conjunto del género humano.

A la hora de ejecutar tal misión, Cicerón es —dentro de los límites de esa tradición— nuestra mejor guía, pues nos muestra cómo la amistad, el amor familiar y el amor por la república sostienen una vida dedicada a los fines cosmopolitas. Es una vida en la que existe tensión y existe conflicto. En *De amicitia* , Cicerón comenta casos en los que la lealtad a un amigo puede socavar la justicia política. La propia vida de Cicerón muestra hasta qué punto el amor por una hija puede llenar de pesar y pena a una persona hasta dejarla seriamente impedida para el desempeño de sus deberes políticos. Pero, en la mayoría de los casos, el amor intenso a lo próximo favorece también objetivos de alcance mundial, pues las instituciones republicanas son, en realidad, como bien dice Cicerón, buenas para el mundo, y el amor por la familia y los amigos aporta profundidad y energía a una personalidad dedicada a la justicia, una energía de la que carece la solitaria vida de Marco Aurelio. Por otra parte, una vida así —de amor tanto por lo próximo como por lo lejano— es una vida que exhibe esa riqueza del compromiso humano que hace que una vida sea digna de ser vivida. Las dificultades de una vida así son múltiples: el cosmopolita debe imaginar (y sostener) un amor por su patria que no entrañe ningún odio de rivalidad hacia otros países; un amor por los amigos que no se fundamente en la enemistad hacia otro clan, grupo o individuo; y un amor por la familia que esté preparado para ser totalmente justo con las oportunidades de los hijos de otras personas. Digamos, como mínimo, que la historia romana posterior a la muerte de Cicerón no estuvo a la altura de esos retos. El Imperio romano terminó por adoptar lo que, básicamente, fue una actitud de «Roma primero» desprovista de mayores complejidades o compromisos. Y en lo tocante a la familia, el liderazgo imperial fomentó con demasiada frecuencia el clientelismo y el poder autoritario a costa de cualquier tipo de justicia o equidad.

Nosotros deberemos esforzarnos más.

Capítulo 4

GROCIO: UNA SOCIEDAD DE ESTADOS E INDIVIDUOS REGIDA POR LA LEY MORAL

Sin embargo, entre los rasgos característicos del ser humano está un impetuoso anhelo de comunidad, es decir, de vida en común, y no de cualquier tipo, sino de una vida pacífica y organizada con arreglo a la medida de su inteligencia, con aquellos que son sus congéneres. [...] Enunciada como una verdad universal, pues, es imposible admitir la validez de la afirmación de que todo animal está impulsado por naturaleza a buscar exclusivamente su propio bien.

GROCIO , *Del derecho de la guerra y de la paz* [1]

En el siglo XX , [...] se ha producido una retirada con respecto a las afirmaciones contundentes [...] acerca de que los miembros de la sociedad internacional eran los Estados y las naciones y, en este aspecto, se observan una ambigüedad y una imprecisión cada vez mayores, más propias de la época de Grocio.

HEDLEY BULL , *La sociedad anárquica*

I. INCORPORACIÓN DE LA TRADICIÓN AL MUNDO MODERNO

La tradición ciceroniano-estoica aporta al campo de las relaciones internacionales algunos conceptos e ideales valiosos, además del esbozo general de un mundo en el que todas las actividades de los individuos y los Gobiernos deberían estar circunscritas dentro del respeto por la humanidad. Pero estas ideas necesitan un desarrollo más depurado para que puedan servir de orientación para el mundo moderno, que, en muchos aspectos, presenta una forma diferente de la que tenía el mundo que conocieron los griegos, los estoicos, Cicerón y Séneca. Los griegos tomaron la ciudad-Estado como unidad básica, mientras que los romanos emplearon la

realidad de un Imperio romano en expansión como referente. Ni unos ni otros se enfrentaron a nada parecido a nuestra realidad moderna de Estados nación separados.

La idea central de la tradición —la de un mundo íntegramente regulado por la ley moral y no por meras consideraciones de interés propio— fue una novedad radical en tiempos de los estoicos originales, pues lo que habían venido a decir otras perspectivas filosóficas previas era que no tenemos obligaciones morales de ningún tipo para con quienes viven fuera de nuestra propia ciudad. Aún seguía siendo radicalmente novedosa en la Europa de la Edad Moderna temprana, donde las ideas sobre la naturaleza amoral de la política internacional eran ya dominantes, y donde Hobbes pronto defendería la tesis de que solo un soberano puede poner fin al «estado de guerra» que, sin él, impera entre los seres humanos. Y es radical en la actualidad, cuando los factores vinculados a la seguridad nacional dominan todavía el enfoque que la mayoría de las naciones aplican a la hora de relacionarse con otros países e individuos. Es radical hoy, en definitiva, porque vivimos una época en la que las perspectivas neohobbesianas continúan siendo preeminentes. ¿Qué sentido puede tener para nosotros, pues, en esta época y este mundo nuestros de Estados nación separados?

La tradición también deja en el pensamiento moderno algunos problemas de hondo calado. Dos destacan en particular. En primer lugar, nos lega el dilema de cómo concebir el papel de la república (o la nación) en la vida moral de los seres humanos en relación con los deberes que tenemos para con todo el género humano: ¿debemos priorizar a nuestros conciudadanos en nuestras consideraciones sobre la justicia y la ayuda material, y, si es así, cómo y en qué medida? En segundo lugar, las inadecuadas reflexiones de Cicerón sobre la distribución material enfrentan a la tradición con el problema de cómo abordar las desigualdades materiales y económicas entre países, unas desigualdades que son una amenaza para la idea misma de una «ciudad cósmica» regulada por la ley moral universal.

Hugo Grocio (1583-1645) acomete la labor de incorporar la tradición estoica al mundo moderno. En sus obras sobre la libertad de los mares y la ley de la guerra, se inspira abundantemente en la tradición estoico-ciceroniana, que, para él, ejemplifica el ideal humanista que él mismo está tratando de recomendar para las naciones cristianas. Aunque su cultura clásica es extensa y cita a autores clásicos y cristianos de muchos tipos, es el enfoque estoico-ciceroniano el que, más que ningún otro, da forma a su

argumento, pues él trata de introducir la idea de una ley natural de respeto por la humanidad en los argumentos relacionados con las relaciones internacionales tanto en tiempos de paz como de guerra. Yo defenderé aquí, de hecho, la idea de que entender a Grocio como el heredero de la tradición estoica nos permite comprender la estructura de su argumento como no podríamos hacerlo si concebimos su perspectiva moral como algo más difuso. Más concretamente, en ese proceso de prolongar y extender la tradición, realiza tres destacadas contribuciones.

En primer lugar, Grocio sistematiza la tradición y la dota de argumentos explícitos contra una concepción amoralista de las relaciones internacionales [2] y a favor de la idea de que estas (las relaciones internacionales) deberían considerarse regidas por unas normas morales estrictas. También se esfuerza por mostrar cómo unas ideas muy generales sobre la dignidad y la sociabilidad humanas pueden dar lugar —a través de unos principios intermedios— a una determinada concepción de la guerra y la paz, de los derechos de propiedad y de los elementos generales de una sociedad mundial. Hace así que la tradición sea útil y accesible para el derecho internacional moderno, del que podemos considerarlo justo fundador.

En segundo lugar, Grocio —cuando menos— comienza a abordar el problema de la desigualdad material internacional al desarrollar, a partir de materiales estoicos tradicionales, una nueva teoría de la propiedad que tiene unas implicaciones definidas para la cuestión de la ayuda material que va más allá de las fronteras nacionales.

Y en último (y más importante) lugar, Grocio incorpora esa tradición al mundo en el que vivimos actualmente, un mundo de Estados nación separados, provisto cada uno de ellos de una considerable autonomía y de su particular necesidad de lidiar con el pluralismo y la tolerancia religiosas. Es a este mundo al que ofrece una concepción en la que se entretejen sutilmente tres elementos:(1) el reconocimiento de la soberanía nacional como expresión fundamental de la autonomía humana, (2) el acento en que el sujeto fundamental de justicia moral y política es el individuo, que goza de ciertos derechos sea cual sea el lugar en el que le haya tocado vivir, y (3) la imagen de una «sociedad internacional» que trasciende y, en algunos sentidos, se contrapone a la ley internacional tradicional (el *ius gentium* o derecho de gentes), y que vincula por vías complejas a individuos, Estados y grupos no estatales diversos: una sociedad imbuida de normas morales

que, pese a ello, respeta la soberanía y la autodeterminación nacionales. Esta última contribución ha sido señalada por algunos pensadores recientes como prueba de que Grocio fue un clarividente precursor de nuestro mundo contemporáneo, en el que necesitamos imaginar la sociedad internacional de un modo polifacético y flexible, conscientes de la tensión y la ambigüedad que lo caracterizan, y dispuestos a reconocer que la esfera internacional no está compuesta únicamente por las interacciones entre Estados, ni tampoco siquiera por la suma de los Estados y el derecho internacional tradicional. [3]

II. Estados, pluralismo, autonomía

Podemos afirmar con justicia que la era de Grocio y sus propios escritos señalan el albor de la Ilustración en el sentido que Kant dio a ese término: «la salida del hombre de su inmadurez autoimpuesta». Aunque la Paz de Westfalia, que sistematizó el orden moderno de Estados europeos separados, no se firmó hasta 1648, tres años después de la muerte de Grocio, su era marcó el surgimiento gradual de ese sistema, nacido de las tumultuosas controversias religiosas y las enconadas contiendas de la guerra de los Treinta Años. El pueblo holandés luchaba por independizarse del dominio español; los escritos de Grocio sobre la libertad de los mares estaban estrechamente ligados a la política holandesa. Posteriormente, su propia vida se vería afectada por los conflictos religiosos de su época: encarcelado por sus creencias arminianas (heréticas), tuvo que ser sacado a escondidas de Holanda en un arcón y desarrolló el resto de su vida intelectual en la corte de Luis XIII de Francia. [4]

Esta era marcó la aparición progresiva de la idea general de que los seres humanos ya no vivían bajo un control teocrático centralizado. [5] En la Edad Media, pese a las múltiples divisiones políticas existentes, la autoridad central tenía su sede última en Roma. La Reforma protestante trajo consigo el concepto de la independencia religiosa de todos los creyentes con respecto a la autoridad centralizada de la Iglesia. Esta idea religiosa dio origen durante el siglo XVII , a su vez, a un concepto de autonomía política según el cual cada pueblo tenía derecho a existir regido por las leyes por él elegidas para sí. La idea de que la diversidad de creencias religiosas debía tolerarse «dentro» de cada Estado no formó parte de ese nuevo panorama emergente hasta mucho después (no en Europa, al

menos). [6] Pero la idea de que cada nación tiene derecho a dotarse a sí misma de leyes decididas por ella (leyes sobre religión incluidas) era cada vez más dominante y, con ella, también el concepto de la soberanía nacional: la idea de que cada nación tiene derecho a aplicarse esos aspectos de su propia actividad sin interferencias externas.

Pero si sostenemos que la ley legítima así promulgada es hecha por y para los seres humanos, y que incluso aquellas personas a quienes consideramos herejes o infieles tienen el «derecho» de dotarse de leyes y de vivir con arreglo a ellas, sin interferencias, también estaremos sosteniendo que la razón humana es significativamente independiente de la autoridad religiosa, pues estaremos afirmando que incluso las personas que no se guían por Dios tienen derecho a que se respeten las decisiones que ellas mismas se impongan. Y de ello puede deducirse que la mente humana, incluso sin Dios (o sin la concepción «correcta» de Dios), puede elegir y tomar decisiones, legales y políticas, que son dignas de respeto. Cuando conjugamos esa idea con la de que, en los asuntos más importantes, todos estamos obligados —o, mejor dicho, deberíamos estar obligados— por una ley moral a la que todos tenemos acceso con independencia de cuál sea nuestra religión, obtenemos muchos de los ingredientes de (por lo menos) la noción kantiana de autonomía, representada en términos políticos. La soberanía nacional y la autonomía individual son ideas emparentadas que se refuerzan mutuamente.

El concepto de autonomía moral no es ni mucho menos nuevo; es evidente que la tradición cosmopolita del mundo grecorromano ya lo manejaba cuando atribuía a la razón del propio individuo una autoridad superior a la de la tradición, la costumbre y la religión convencional. [7] En Roma, a pesar de las persecuciones ocasionales contra judíos y cristianos, también había defensores de la tolerancia. [8] El propio Cicerón fue bastante lejos, al parecer, en ese sentido, según la correspondencia que mantuvo con su amigo Ático, un epicúreo que justificaba su retirada de la vida política por su deseo de cumplir con los preceptos de su secta. La más profunda creencia de Cicerón, por supuesto, es la del deber que todos tenemos de servir a la república; él mismo vincula ese deber a sus propias tesis filosóficas, pero también respeta a su amigo. En una carta especialmente reseñable, [9] le dice que sabe bien que ambos son tan próximos que difícilmente nada puede separarlos, salvo, tal vez, el modo de vida elegido por uno y otro (*ratio institutae vitae*). Para Cicerón, la *ambitio* lo ha

llevado a servir a la república. En el caso de Ático —afirma Cicerón—, un conjunto perfectamente plausible de razones (*haud reprehendenda ratio*) lo ha llevado a preferir retirarse. Cicerón reconoce así que el razonamiento seguido por Ático es merecedor de respeto, aun cuando no lo comparta. No obstante, y como la religión no es en Roma la fuente de división y luchas que llegaría a ser en Europa siglos después, y dado que las mayores conmociones políticas de su tiempo estuvieron motivadas por factores muy diferentes, Cicerón apenas desarrolla esas ideas de respeto y libertad de elección. De ahí que la recuperación del concepto de autonomía y de otras ideas relacionadas (como la de la tolerancia) tras tantos siglos intermedios de dominio religioso se convierta en un acto novedoso que choca con una oposición nueva y que requiere de unas formas políticas diferentes de las de la antigua república.

Cuando Grocio retoma la tradición ciceroniana, lo hace, pues, en un mundo cambiado que necesita doctrinas explícitas de autogobierno y respeto mutuo para garantizar el derecho tanto de individuos como de pueblos a escapar de la autoridad religiosa centralizada. Es obvio, además, que la idea de libertad humana tenía una importancia central para Grocio ya en su propia concepción de la religión. La herejía arminiana en la que militaba (una militancia por la cual puso en peligro su vida y tuvo que soportar el exilio) era una reivindicación de la libertad humana frente a la doctrina de la predestinación: los seres humanos —defendían los arminianos— tienen el poder de decidir su salvación en virtud de sus propios actos por ellos mismos elegidos. Los tratados religiosos de Grocio representan una expresión sistemática de la importancia de la libre elección y la responsabilidad. [10] En su juicio por herejía, se estableció una conexión entre esa fe herética de Grocio en la libertad de elección y sus controvertidas doctrinas políticas (en particular, su defensa de la autonomía de cada provincia para legislar sobre las cuestiones religiosas). [11] Así pues, no es de extrañar que su principal obra sobre filosofía política reservara un lugar central a las ideas de libertad y soberanía.

Grocio da en los «Prolegómenos» de *BP* un famoso y decisivo paso. Obviamente, los juristas medievales de la ley natural ya contemplaban la posibilidad de que la razón humana aprehendiera los principios de dicha ley sin necesidad de recurrir a la fe. Pero, en último término, todos sus preceptos derivaban su validez de Dios y de la ley divina. Grocio, sin embargo, afirma que «ciertamente estas cosas que llevamos dichas no

dejarían de tener validez aunque concediésemos (*etiamsi daremus*), lo que no se puede hacer sin gran delito, que no hay Dios, o que no se cuida de las cosas humanas» («Prolegómenos» de *BP* , 11). El hecho de que su comentario estuviera envuelto en un ropaje de sentimiento religioso y Grocio se tomara el máximo de los cuidados en toda su obra para presentarse como un hombre profundamente piadoso (como probablemente lo era) no sirvió para que tan atrevidas palabras pasaran desapercibidas a la atención de sus lectores. Conocida simplemente como *etiamsi daremus* , esta táctica argumental de Grocio se convertiría en el sello característico de muchos pensadores políticos de los albores de la Ilustración. Para Grocio, no se trata simplemente de reconocer que los herejes y los infieles puedan hallar también verdades morales aun sin ser conscientes de la verdad religiosa que las justifica, sino igualmente que los argumentos morales que la razón humana crea y evalúa tienen validez con independencia, no ya de la relación del creyente con Dios, sino también de la existencia misma de la divinidad. La moral humana, apoyada en unos argumentos morales autosuficientes, es una ley autootorgada.

Grocio conecta esta idea de una validez que es independiente de Dios con la idea de la soberanía nacional, a la que atribuye una gran importancia. Ya en su temprana obra *De iure praedae* (cap. 2), afirma que los Estados separados son un elemento muy importante para la protección y el fortalecimiento de la sociedad de todos los seres humanos. Años después, en *BP* , define el poder soberano como aquel poder «cuyos actos no están sujetos al control legal de otro, por lo que no pueden anularse por el arbitrio de otra voluntad humana» (I.3.7.1). Hace hincapié también en que existen muchos Estados soberanos legítimos, cada uno de los cuales tiene derecho a imponerse las leyes por él elegidas:

> Así como de hecho hay muchos modos de vivir, unos mejores que otros, y cada uno es libre de elegir entre tantos el que más le agrade, así también un pueblo puede elegir la forma de gobierno que quiera; y no se ha de limitar tal derecho legal suyo por la excelencia de esta o la otra forma, sobre lo cual hay muy variadas opiniones, sino por la libre voluntad de aquel. (I.3.8.2)

La versión de Grocio de esta doctrina no satisfaría a los proponentes modernos de la soberanía democrática, pues él insiste en que un pueblo tiene derecho a cosas como esclavizarse a sí mismo, con lo que, en el fondo, defiende los derechos de muchos monarcas de la vida real a ejercer el poder prácticamente ilimitado que ejercían. Es imposible saber hasta qué punto

esas partes de la obra reflejan más bien las presiones políticas bajo las que el autor vivió, siendo como fue un refugiado al que se le permitió una frágil existencia en la corte de un monarca absoluto extranjero. Pero la novedad crucial es su énfasis en el hecho de que la libre decisión del pueblo es autoridad, sea correcta o no. Ninguna posición de excelencia superior en ningún ámbito o campo otorga a nadie el derecho a imponer su voluntad a otros. [12]

Grocio señala explícitamente, pues, que el hecho de que un pueblo tenga costumbres o prácticas religiosas diferentes de las nuestras no es motivo legítimo alguno para que lo agredamos. Cita así a Plutarco: «Querer reducir a las gentes bárbaras a costumbres más cultas es un pretexto por el cual se oculta la codicia del extranjero» (II.20.41). También argumenta breve y explícitamente que es ilegítimo declarar guerra alguna solamente por un motivo de diferencia religiosa (II.20.44); e incluso afirma que los infieles tienen también soberanía, y que esa soberanía ha de ser respetada (II.20.44-47). Y también rechaza el argumento de que, como mínimo, sí podamos guerrear justamente contra aquellos Estados que se niegan a aceptar el cristianismo después de que se les haya ofrecido aceptarlo. Asimismo, en *De iure praedae* (cap. 12), recalca igualmente que los Estados infieles poseen derechos de propiedad y derechos de soberanía política de los que no pueden ser privados en justicia alegando simplemente que son infieles, o que han sido preasignados por intervención papal. Rebate así un argumento comúnmente usado desde el siglo XV para justificar las guerras expansionistas, y rechaza también la división entre un mundo de Estados cristianos y otro de Estados no cristianos que tal argumento bendecía. [13] En ocasiones, como la vida del propio Grocio muestra claramente, la violencia contra los herejes puede parecer más justificada a ojos de los cristianos que la violencia contra los infieles. Pero la postura defendida por Grocio implica también que los herejes cristianos no pueden ser justo objeto de agresión por su sola herejía (II.20.50). Lo único que sí llega a admitir es que podemos declarar justamente la guerra a aquellos Estados que persiguen cruelmente a los cristianos sin que concurra otro motivo que la religión de estos (II.20.49), una idea sobre la que volveré al hablar de las intervenciones humanitarias.

¿Cuál es la tesis que defiende Grocio sobre la soberanía política en relación con su concepto general de la soberanía moral humana? Pues, en cierto sentido, ambos conceptos forman obviamente una unidad en la que la

doctrina moral apoya a la doctrina política. El derecho de un pueblo a dotarse de leyes, aun cuando nosotros podamos considerarlo una población de herejes o de infieles, se basa en buena medida en la idea de que las verdades morales y políticas importantes son independientes de la religión verdadera, y lo son en un sentido tanto lógico como epistemológico. La concepción del ser humano como fuente de normas válidas por su propia actividad autónoma está profundamente integrada en la concepción grociana de los pueblos (y de la soberanía de estos).

Pero también podemos apreciar cierta tensión entre los dos hilos de interés de Grocio por la autonomía, una tensión que ha permanecido entre nosotros desde entonces. Por una parte, un pueblo tiene derecho a elegir sus leyes. Por otra, de esa actividad legisladora surgen a menudo normas que oprimen a muchos seres humanos en el ámbito nacional interno, lo que vulnera la autonomía de los individuos. En particular, como bien ha resaltado el movimiento moderno de los derechos humanos, hay importantes verdades morales que trascienden el tiempo y el espacio y originan derechos individuales como son, por ejemplo, los derechos a la libertad de expresión y a la libertad de conciencia. Los pueblos soberanos ignoran muchas veces esos derechos, que pueden ser de suma importancia para los individuos autónomos. ¿Acaso no obliga el pleno respeto por la autonomía de nuestro razonamiento moral a que, en aquellos casos centrales que inciden en valores morales fundamentales, el individuo deba estar protegido frente a acciones soberanas (pero también posiblemente inmorales) de un pueblo, sea el nuestro o sea otro? ¿No podemos afirmar que la soberanía de una nación tiene unos límites señalados por la protección de la autonomía individual?

La razón de este dilema grociano radica en la concepción de la soberanía como idea moral —fundada sobre una doctrina moral de la autonomía— que postula el propio Grocio. Ese dilema es el que, en último término, arrastra al pensador holandés a esa compleja e indeterminada postura suya sobre las intervenciones humanitarias. Si su doctrina de la soberanía fuera como la de Hobbes, se solucionaría el dilema: lo que imponga el soberano, bien impuesto estará, y no cabe reconocer derecho de resistencia alguno a ello, ni interno ni externo. Pero para Grocio, la fuente suprema de la autonomía moral y, a través de esta, de la soberanía política es la conciencia del individuo; y el individuo puede hallarse a menudo en la tesitura de tener que criticar un régimen soberano o puede ser incluso

víctima de este, por ejemplo, por una cuestión de represión religiosa. Grocio no puede ni quiere apartarse de ese problema al estilo hobbesiano: la sociedad internacional en su conjunto está sujeta a la ley moral, y cada individuo es simultáneamente un dador y un súbdito de dicha ley. La soberanía moral avala la soberanía política, pero no queda absorbida del todo por esta. Grocio no aboga por una audaz defensa de la conciencia individual, como sí hicieron su contemporáneo del siglo XVII Roger Williams y otro pensador de ese siglo (aunque algo posterior) como fue John Locke. [14] Pero tiene todos los ingredientes del problema planteados ante sí. Si hoy lidiamos todavía con las presiones simultáneas del respeto a los derechos humanos, por un lado, y a la soberanía estatal, por el otro, también lidió con ellas Grocio en su día, y la cohibida complejidad de su respuesta podría constituir una valiosa guía orientativa para nosotros en nuestra situación actual.

III. La ley natural y el mundo de los Estados soberanos

Grocio nos hace saber que lo que lo ha llevado a defender la tesis de que existe una ley moral que vincula a todos los países es la despiadada «inhumanidad» («Prolegómenos» de *BP* , 29) que él aprecia en las relaciones entre las naciones, una vergonzosa y bárbara «incontinencia» (28). Esa conducta se justifica —según él— con la doctrina de que no existen leyes ni normas morales apropiadas para la guerra, así como con la otra doctrina, más general y frecuentemente ligada con la anterior, de que, en política, las normas morales se detienen en el límite mismo de las fronteras nacionales: lo que impera entre Estados no es más que la fuerza y el interés propio. Esas doctrinas llamadas «realistas», que han dominado buena parte de nuestro pensamiento contemporáneo sobre las relaciones internacionales, se remontan a tiempos del mundo griego antiguo, y Grocio cita una lista de autoridades clásicas que las suscribieron ya en su momento. A su vez, la propia reticencia grociana a aceptar la doctrina amoralista sigue el modelo de la resistencia estoica y ciceroniana a aceptar aquella versión antigua de la mencionada doctrina. [15]

Pero, a diferencia de la mayoría de sus precursores estoicos, Grocio efectúa una reflexión explícita sobre cómo puede defenderse la existencia de algo tan fundamental como la ley moral (o «ley natural») [16] y sobre el carácter concreto de los preceptos específicos de dicha ley. Ofrece así dos

sendas diferenciadas para llegar a la conclusión a la que llega. La primera es la «más sutil», según él, y la segunda, la «más popular». En primer lugar, podemos mostrar que algo es una ley natural *a priori* , es decir, demostrando que presenta una «conformidad o disconformidad necesaria [...] con la naturaleza racional y social» (*BP* , I.1.12). En algún otro pasaje expresa eso mismo con la idea de que lo que hacemos, al optar por esa vía demostrativa, es referir nuestros argumentos a «algunas nociones tan ciertas que nadie las pueda negar sin hacerse a sí mismo violencia» («Prolegómenos» de *BP* , 39). En segundo lugar, podemos demostrar *a posteriori* que la proposición en cuestión es una ley natural si, «en todos los pueblos, o en todos los de mejores costumbres, se cree que es tal», y por consiguiente, expresa el «sentido común de la humanidad» (*BP* , I.1.12).

Esta segunda ruta, con su cuestionable distinción entre pueblos de mejores y peores costumbres (es decir, más y menos «civilizados»), no es la preferida por Grocio, aunque no tiene reparo en usarla y no considera que sea mala si sirve para apoyar de forma adicional un argumento del primer tipo. El uso de la segunda ruta, como Grocio recalca en numerosos puntos, requerirá, entre otras cosas, citar las opiniones de filósofos, poetas y otras autoridades culturales, ya que, como es lógico y evidente, ese es el único modo que tenemos para acceder, salvando las distancias del espacio y el tiempo, al ya citado «sentido común de la humanidad». [17] Esa apelación a personas que hayan reflexionado ya sobre la cuestión hace que la noción grociana del «sentido común» se parezca menos a un mero sondeo de opinión que a algo así como el concepto aristotélico de *endoxa* ; esto es, las reputadas opiniones de «los muchos y los sabios». Pero, en cambio, presenta el problema de que, en ese caso, las conclusiones éticas clave solo están sustentadas en una invocación del principio de autoridad cultural.

El método de argumentación *a priori* de Grocio es socrático, porque pide al lector que reflexione sobre los conceptos fundamentales de su propia persona y de sus relaciones, y que juzgue si las diferentes doctrinas propuestas violentan esos conceptos o, por el contrario, son inherentes a ellos. Esta forma de argumentación moral autónoma (merezca realmente la calificación de *a priori* o no) es la que él prefiere con mucha diferencia. Un grave defecto de las argumentaciones que invocan el «sentido común» es que, como Grocio bien sabe, el sentido común de la humanidad produce a menudo conclusiones falsas y encarna una preocupación moral menos rigurosa que la que cabe esperar de la conciencia del individuo, a juzgar por

los argumentos del propio Grocio. Este reconoce la existencia de una distinción muy nítida entre el *ius gentium* (o «derecho de gentes») tradicional —es decir, el corpus jurisprudencial que encarna la sabiduría colectiva acumulada sobre el funcionamiento de la comunidad internacional — y el *ius naturale* (o «derecho natural»), la ley moral que realmente debería regir la conducta de los individuos y los Estados en sus tratos mutuos. En el libro segundo de *BP* , Grocio expone con detalle las conductas de guerra que están permitidas por el derecho de gentes tradicional y las que no. Se trata de un criterio muy permisivo desde el punto de vista moral, [18] ya que permite, por ejemplo, matar con impunidad a miembros de la población civil, incluidas mujeres y niños, si bien sitúa en la violación el límite de los comportamientos que no son ya tolerables. También autoriza a saquear cualquier cosa, incluidos objetos sagrados. Y, como esas, muchas acciones más. Luego, haciendo una transición radical y sorprendente (cap. 10), Grocio anuncia que va a desdecirse de mucho de lo que acaba de explicar, con lo cual volverá sobre sus pasos y privará a quienes luchan en las guerras de muchos de los privilegios que, en las páginas previas, parecía haberles reconocido, cuando no era así. Es entonces cuando expone los criterios morales más estrictos que se derivan del derecho natural: muchas de las cosas que se pueden hacer con impunidad según los criterios del derecho de gentes entonces vigente son moralmente injustificables. Y en el fondo, con ello, revela al lector su nula confianza en que el derecho natural sea algo a lo que se pueda llegar adecuadamente siguiendo el método de recoger las opiniones que son comunes a los seres humanos.

Es evidente que Grocio espera que su argumento resulte convincente para un lector que haya desarrollado durante su crianza un entendimiento humano corriente. En ese sentido, puede decirse que incluso la parte de derecho natural de su argumento descansa sobre algo parecido a la *endoxa* a fin de hacerlo persuasivo. Pero también es muy importante que nos demos cuenta de que la tradicionalidad sin más, o la aceptación generalizada, por mucho peso que parezcan tener desde el punto de visto de un método argumentativo *a posteriori* , no poseen gravidez moral alguna para él. Lo que sí la tiene es la confrontación socrática autónoma de cada lector con el argumento. Y es esa forma de confrontación reflexiva la que él construye en su argumento crucial contra un hipotético oponente amoralista.

Grocio señala, para empezar, que los seres humanos no son simples bestias que puedan desgarrarse amoralmente a pedazos unas a otras. Somos criaturas de una naturaleza distinta, capaces de regir nuestras relaciones mutuas mediante normas morales. Grocio no se centra tanto en la razón *per se* , como en la capacidad de razonamiento moral y de entendimiento y convivencia bajo unas normas de justicia. Citando a los estoicos, enlaza muy directamente esa capacidad con la idea de «sociabilidad»: somos criaturas que no pueden florecer sin interactuar con otros seres humanos; y no sirve cualquier tipo de interacción, sino aquellas propias de una vida en común que es pacífica y recíproca, amén de organizada por la inteligencia («Prolegómenos» de *BP* , 6). El argumento no consiste simplemente en postular que tenemos tales deseos implantados en nuestra naturaleza, sino que parece fundarse sobre la idea de que esas necesidades y deseos son de particular relevancia para nosotros cuando pensamos en quiénes somos y en qué distingue nuestro modo de vida de otros. No podemos ignorar esos aspectos de nuestro florecimiento sin violentar nuestro yo personal. Grocio, como los estoicos, concibe el derecho natural como algo que toma ciertas evaluaciones morales muy básicas como punto de partida, y por lo tanto, entiende que se trata de una concepción moral no derivada, autónoma. [19] Imaginémonos una vida sin sociabilidad moral, viene a decir ese argumento, y nos daremos cuenta de que no solo es una vida de la que estarían ausentes las actividades distintivas de un ser humano, sino también (y de resultas de lo anterior) una vida que no podríamos suscribir para nosotros mismos sin causar violencia a nuestras personas.

Partiendo de ese punto inicial muy básico, Grocio pasa a la idea de la ley. Imaginemos un ser sociable, dotado de capacidades morales y cuya intención es vivir en paz con otros seres como él. Inmediatamente entendemos que un ser así precisará de leyes para construir esas relaciones pacíficas. Solo las reglas o las leyes (el concepto de *ius* que maneja Grocio es muy amplio y, en ese punto temprano de su argumento abarca tanto el derecho positivo como las normas morales vinculantes) posibilitan que unos seres sean sociables sin ser víctimas continuas de la violencia o de privaciones injustas a manos unos de otros. Basta con que nos imaginemos una situación sin leyes o normas para que comprendamos hasta qué punto comportaría esta la generalizada frustración del deseo que el ser humano tiene de mantener unas relaciones mutuas que sean morales y sociales. Unas leyes así, sostiene Grocio, deben cumplir varias funciones básicas. Deben

requerir a todos que se abstengan de agredir y robar; deben regular la restitución de aquello que haya sido tomado indebidamente mediante agresión o robo, y deben prever el castigo de los culpables; y también deben señalar el modo de proceder a una distribución justa de la propiedad («Prolegómenos» de *BP* , 8-10). Una cuestión importante es que el derecho natural exige que se cumplan los acuerdos (*pacta sunt servanda*), pues sin dicho principio, el edificio entero de la ley se derrumba sin remedio (15).

Los argumentos de Grocio presentan así una forma similar a los expuestos por Cicerón y los estoicos antes de él, y por Kant con posterioridad. Nos llaman a ver el especial aprecio que sentimos por una muy básica concepción moral y social de nuestra humanidad. Y, a continuación, nos invitan a imaginarnos un mundo en el que no existiera ninguna institución moral que prometiera la vigencia del imperio de la ley. Cuando consideramos la posibilidad de un mundo así, vemos que no sería mejor que un mundo de bestias, un mundo en el que aquello que es característico de nuestra humanidad se vería continuamente frustrado. Grocio entiende, como otros pensadores de esa tradición, que semejante ejercicio imaginativo supuestamente carga a cualquier persona de razones morales de peso para apoyar a esas instituciones y atenerse a sus requerimientos. [20] Y está claro que eso sirve para reflexionar sobre lo que es el respeto por la humanidad, nuestra humanidad, y para no usarla como una simple herramienta para nuestro propio interés.

Grocio pasa entonces de la aplicación de esas ideas en el interior de cada Estado a la aplicación de las mismas a las relaciones entre Estados. Destaca que la mayoría de las personas coinciden en que la ley existe también fuera de las fronteras del Estado; poseemos, de hecho, una idea convencionalmente entendida sobre la existencia de un *ius gentium* y sobre lo que ese derecho de gentes entraña. No obstante, algunos pensadores sostienen que la justicia y el derecho carecen de apropiada aplicación en ese terreno, que es un ámbito de pura fuerza y violencia. Grocio niega entonces tal cosa: igual que el ciudadano que infringe la ley de su país «destruye aquello que le procurará ventajas perpetuas a él y a su posteridad», también el Estado que transgrede la ley de la naturaleza y de las naciones acaba con los baluartes que salvaguardan su propia paz futura. Existen, por lo tanto, motivos de eficiencia para reconocer y obedecer el derecho internacional; pero la consideración de cómo la materialización de nuestra naturaleza sociable depende de la existencia de unas relaciones pacíficas estables entre

pueblos nos proporciona un motivo moral más directo todavía (18-19). Si es imposible mantener una asociación de seres humanos sin ley, necesariamente será verdad también tal cosa para «aquella asociación que junta entre sí al género humano o a muchos pueblos (*populos complures*)», y ese hecho nos da a cada uno de nosotros razones para respetar y seguir la ley en cuestión (23). No hacerlo supone, una vez más, una forma de violentar nuestra propia humanidad.

IV. LA LEY DE LA GUERRA: DERECHO DE GENTES Y DERECHO NATURAL

Grocio comienza, pues, postulando una concepción muy general de la persona que él entiende que estará muy arraigada en el modo de pensar de cualquiera de sus interlocutores. Luego va preguntándose a cada paso, al más puro estilo socrático, qué instituciones y prácticas violentan esa concepción; se espera así que el interlocutor las rechace, dolorido por la violencia que le ocasionan como persona que es. Primero, busca aceptación para la idea general de la vida regida por el imperio de la ley; luego, la busca también para unos principios intermedios, como el de la prohibición de agredir, la prohibición de robar y la inviolabilidad de los tratados y de otros acuerdos. A partir de ahí, sostiene que esos mismos principios han de ser reconocidos también en el mundo que es externo al ámbito del Estado. Pues bien, él añade asimismo que ese mundo cuenta con un principio intermedio adicional: la soberanía nacional. Porque la soberanía nacional (como él mismo argumenta en *De iure praedae* , cap. 2) es esencial para la constitución y el fortalecimiento de la sociedad amplia que forma la humanidad en su conjunto. Como hemos visto, él cree que la soberanía nacional es una expresión imprescindible de autonomía humana; es decir (en el más literal de los sentidos), de la capacidad de dotarse a uno mismo de leyes elegidas por la propia persona. Si situamos esa idea en el contexto de su argumentación socrática, podríamos afirmar que el interlocutor no puede aceptar un mundo sin naciones soberanas sin arriesgarse a violentar su propia y profundamente arraigada concepción del individuo humano como ser moral y sociable.

A partir de esos principios, tanto los más abstractos como los intermedios, Grocio va deduciendo una teoría normativa de cómo comportarse en las guerras. Como ya hemos visto, el derecho de gentes es muy permisivo en la práctica. Pero, según Grocio, la palabra «lícito» tiene

dos sentidos: puede aplicarse simplemente a lo que «se hace impunemente», o puede significar aquello que se hace «con arreglo a la ley moral» (*BP* , III.10.1). Hay una gran diferencia entre lo lícito en el primero de esos sentidos y lo lícito en el segundo. Citando a Séneca, subraya que, a menudo, «lo que no prohíbe la ley lo veda el pudor», y explica que por tal «pudor» entiende «no tanto [...] el respeto de los hombres y de la fama, sino el aspecto de lo justo y bueno o ciertamente de lo que es más justo y mejor» (III.10.1.2). La justicia como criterio —insiste él siguiendo de nuevo a Séneca— se extiende mucho más allá del alcance que en su época tenía el derecho positivo e impone requisitos más estrictos. Siempre debemos recordar —afirma— que las «costumbres civiles nacionales no deben ser tomadas por el derecho natural» (II.20.41), ya que las leyes nacionales tienden a encarnar exigencias religiosas particularistas que no son de aplicación para todos los individuos y, por otra parte, pueden ser simplemente encarnaciones de unos razonamientos morales malos o poco convincentes, incluidos algunos diseñados para alimentar la codicia de esa nación y de sus miembros (II.20.41). No puede extrañarnos, pues, que encuentre en el derecho de gentes tradicional muchos contenidos derivados de las costumbres nacionales que son precisamente defectuosos en alguno (o algunos) de los sentidos indicados.

Podemos empezar con buen pie el camino que nos lleve a la comprensión de esos requisitos más estrictos si reflexionamos, antes de nada, sobre qué trato es moralmente permisible dispensar a un ser humano; como dice Séneca (en *De clementia* , I.18), «hay cosas que el derecho consuetudinario de los seres vivos prohíbe como no permisibles contra un ser humano». Así, si bien el derecho de gentes permite que los combatientes hagan todo lo que sea necesario para conseguir sus fines (*BP* , III.1.2), [21] el derecho natural valora antes el trato respetuoso que es acorde con la naturaleza moral y social de un ser humano y nos recuerda nuestro más irrevocable fin, que no es otro que convivir unos con otros tal como corresponde a esa naturaleza. De ese principio se desprende el principio intermedio de que, incluso en una guerra justa, debe moderarse todo lo posible la mortandad para facilitar, de ese modo, la posibilidad de un retorno de la paz después de la guerra (III.11). En la guerra, jamás debe perderse la perspectiva de la paz y la preservación de esta, aunque solo sea

en aras de «la gran sociedad de los pueblos» (*maior illa gentium societas*). A lo largo de los capítulos siguientes de su libro, las referencias de Grocio a Cicerón y a Séneca se vuelven especialmente frecuentes.

Grocio pasa a atacar entonces el derecho de gentes con argumentos que terminarían siendo el germen formativo del moderno derecho internacional. Debe hacerse lo que sea —argumenta él— para impedir la muerte de personas inocentes. Siempre debe respetarse a los niños, igual que a las mujeres, los ancianos, los prisioneros, los miembros de órdenes religiosas, los campesinos, los comerciantes y los literatos. [22] Nunca se puede matar a quienes se rinden. Incluso entre combatientes, está mal matar a quienes combaten obligados: esclavos o prisioneros, por ejemplo. (Este principio no se extiende a los reclutas, supuestamente porque no son cautivos y pueden abandonar el país si no quieren servir en el ejército, pero también porque las naciones tienen unos derechos de autodefensa.) Los prisioneros de guerra deben recibir un trato digno: nada de maltrato físico, ni de abusos sexuales; sí una alimentación y una atención sanitaria adecuadas; y nada de trabajos forzados que sean tan duros que pongan en peligro su salud. En definitiva, deben ser mantenidos en una especie de «conservación perpetua» (III.14).

Grocio —como Cicerón en su día— se interesa particularmente por la conducta de los vencedores. En ese ámbito, sus recomendaciones están guiadas también por la idea general de que el objetivo debe ser siempre el mantenimiento de la paz de «la gran sociedad de los pueblos» (*maior illa gentium societas* , III.25). Aunque la guerra continúe, insta a la parte que vaya venciendo a evitar la devastación del territorio de su enemiga (III.12) y el ataque a los objetos y lugares sagrados (III.12.7). Dicha moderación es una obligación moral, pero también es conveniente, pues permite que el enemigo atacado pueda imaginar una vida digna tras la contienda y, con ello, aleja en él la desesperanza que podría dar lugar a medidas desesperadas (III.12.8). Por tales razones también, la población civil inocente no puede ser privada de sus propiedades en mayor medida de lo que sea absolutamente necesario para lograr la victoria (III.13.4).

Grocio insta a los vencedores a que, al acabar la guerra, no abusen de la ventaja de la que gocen en ese momento y acepten una paz conforme a unos términos razonables o, incluso, conforme a unos términos que les puedan suponer algunas pérdidas (III.25). Debe ponerse fin a toda matanza. Aunque el vencedor esté en disposición de imponer su soberanía política sobre el vencido, ni la moral ni el interés propio recomiendan que lo haga,

porque la soberanía es la expresión profunda de la autonomía y el orgullo de un pueblo, por lo que tanto el respeto por la humanidad como el interés por consolidar una paz futura aconsejan que ese pueblo no sea privado de aquella (III.15). (Grocio es anterior en el tiempo al grueso de la colonización europea del mundo, pero si atendemos a sus principios, cabría considerar ilegítima la práctica totalidad de la misma.) [23] La paz se organiza mejor cuando «ambos beligerantes confían en sí mismos» (III.25.6). Retener territorios extranjeros en forma de colonias no solo es un problema desde el punto de vista moral, sino también una dinámica peligrosa que invita al conflicto en el futuro (III.15). Aunque se juzgue oportuno —en virtud de la futura seguridad propia— asumir la soberanía sobre un pueblo conquistado, es justo dejar una parte del poder soberano en manos de ese mismo pueblo y de sus propios gobernantes. En resumidas cuentas, debería dejársele tanta soberanía y libertad como lo permita la adecuada defensa de la nación del propio vencedor frente a futuras agresiones ilegítimas. De particular importancia es proteger la libertad religiosa del pueblo conquistado (III.15.11), si bien el conquistador tiene derecho a tomar medidas para impedir que ese pueblo oprima la religión del vencedor. En general, la conclusión de Grocio es que la clemencia y la moderación son la vía para tratar con respeto a un pueblo y, de ese modo, construir un futuro positivo. Cita a Livio cuando escribe que, «si les hubierais dado una buena paz, podríais haber esperado de ella que fuera fiable y perpetua; si les dais una mala, será breve». Y también cita a Cicerón: «Sea este el nuevo procedimiento de vencer: revestirnos de condescendencia y generosidad». [24]

Una vez sellada, la paz debe respetarse con la más absoluta escrupulosidad. Vuelve a reiterarse aquí el principio de *pacta sunt servanda* (III.257): «Y hecha la paz con cualesquiera leyes, ha de ser absolutamente guardada por la santidad, que dijimos, de la palabra dada». No debe tenerse especial cuidado solamente en evitar todo engaño, sino incluso también en rehuir toda causa de indignación del adversario; esa escrupulosidad es más importante si cabe en una paz posterior a unas hostilidades que en una alianza.

El análisis que Grocio hace del derecho natural es famoso por su ambigüedad. Por una parte, defiende con fuerza que la ley moral obliga a conductas a las que no obligaría el derecho internacional tradicional, que es el derecho de gentes; hasta ahí, parecería estar defendiendo la reforma de

este *ius gentium* . Por otra parte, sin embargo, considera un papel para el derecho internacional como algo diferenciado de la ley natural: insiste así en que lo que el derecho natural requiere de nosotros no cambia, pero sí hay margen para un ámbito de derecho internacional más limitado por el tiempo, con unos preceptos y disposiciones que sería razonable modificar a medida que cambien las condiciones de vida (II.8). ¿Cómo interpreta, entonces, este argumento suyo en el libro tercero, al relacionarlo con el derecho de gentes tradicional?

Él deja claro que, aunque el derecho de gentes sea más mudable y, por ello mismo, más limitado que el derecho natural, debe mantenerse en consonancia con este. Es evidente que Grocio, en el libro tercero, no se está limitando a describir un ámbito de supererogación moral que no sea vinculante para los agentes, a quienes se continúa permitiendo así violar la ley moral con comportamientos permitidos en ese momento por el derecho de gentes. Él está refiriéndose a unas obligaciones morales vinculantes, aunque es consciente de que, con el derecho internacional vigente entonces, no va a ser posible hacer que se cumplan. ¿Insinúa así que el *ius gentium* debería cambiarse para permitir que se vigile el cumplimiento de tales obligaciones? En algunos casos, lo más probable es que esa fuera su intención, aunque disimulada tras el velo de provisionalidad impuesto por la vulnerabilidad de su propia situación personal. De ahí que las obligaciones relativas al trato a los prisioneros y la población no combatiente se entiendan mejor como propuestas para las correspondientes revisiones del derecho internacional y que, con el tiempo, la mayoría de ellas así hayan sido incorporadas. Hay, sin embargo, otras prescripciones morales más generales suyas que no pueden interpretarse de ese modo: el consejo de tener la paz duradera como fin prioritario y principal o la obligación de ser clementes son buenos ejemplos de ello. No son preceptos que puedan traducirse en normas de derecho positivo, y permanecen así como elementos de un trasfondo ético que debe inspirar el espíritu del derecho internacional, aun cuando es probable que este continúe permitiendo ciertas cosas que no sean moralmente normativas. También es muy probable que siga habiendo casos en los que el derecho internacional prohíba comportamientos que la ley moral sí permite: por ejemplo, la obligación de no usar veneno contra un enemigo podría tener una muy buena justificación

prudencial en una era determinada, pero, desde el punto de vista de los intereses morales permanentes, matar con veneno no parece diferenciarse de un modo especial de ninguna otra manera de matar.

Por lo tanto, el mundo esbozado por Grocio dista mucho de ser simple. Aunque pronostica una evolución futura del derecho internacional, también proyecta sobre ella un mundo que no dejará de contener unas normas morales vinculantes que no podrán ser ejecutables por la vía legal (o que solo podrán serlo cuando un país concreto las convierta en ley propia). Se supone así, pues, que la relación entre ley y norma es discutible y compleja, pero Grocio no nos da ninguna fórmula mágica que permita resolver el futuro de esa relación.

V. El individuo como sujeto: las intervenciones humanitarias

La teoría de Grocio atribuye una importancia considerable a la soberanía nacional, y no solo como una fuerza práctica que debamos tener en cuenta. La soberanía posee también una importancia moral, por tratarse de una expresión de la autonomía humana. A juicio de Grocio, el origen de esa importancia se remonta a la idea de la autonomía del ser humano individual. Para él, como para la tradición cosmopolita anterior a él, los grupos son importantes manifestaciones de la sociabilidad y la libertad de elección humanas, pero no son en sí mismos sujetos de la libertad de elección ni poseen esa clase de derechos. La soberanía es importante porque importante es la elección del modo de vida que realiza cada persona; pensemos que Grocio, por la época que le tocó vivir, es ante todo un defensor de la libertad religiosa. (Ahora bien, la suya es una defensa de la libertad religiosa aplicada a mayorías, pero no a minorías internas.)

Las naciones soberanas no siempre protegen los derechos de los individuos. A menudo, persiguen a las personas por razón de religión y les niegan otras importantes garantías que el derecho natural sí les reconocería. (Y pensemos que Grocio, puede que debido a su delicada posición política, ni siquiera dice —como sí lo hacen Roger Williams y John Locke— que el derecho natural obliga a la protección nacional interna de la libertad de conciencia.) Esto genera el siguiente dilema para la sociedad internacional y las naciones que la forman: ¿hasta qué punto es justo intervenir en los asuntos internos de una nación soberana que está violando los derechos de sus miembros? El análisis que hace Grocio de la intervención humanitaria,

uno de los más influyentes de la historia de este tema —y uno de los aspectos más influyentes de su libro para la posteridad—, nace precisamente de su propia admisión de la existencia de dicho dilema.

Valoraremos mejor la posición de Grocio si nos imaginamos dos alternativas a la misma. Una de ellas, a menudo asociada a Kant y que, seguramente, es correcto deducir de los escritos tempranos del filósofo alemán —aunque no sea la que adopta en *La paz perpetua*— , consistiría en argumentar que los individuos y sus derechos son lo único que verdaderamente importa. Llamémosla la postura de los «derechos morales». [25] Para quienes suscriben este punto de vista, la soberanía nacional solo es una manera útil y oportuna de organizar la protección de los derechos individuales y de poner en práctica medidas que sirvan para sostener la dignidad individual: deja de tener peso alguno en el momento en que la nación en cuestión (o sus dirigentes) vulnera los derechos de los individuos. Este enfoque no autoriza necesariamente cualquier intervención a la fuerza en los asuntos de otro Estado siempre que se produzcan violaciones de derechos, pues la prudencia no lo aconseja, ya que las acciones de esa clase normalmente terminan siendo peores a largo plazo para los propios individuos. Lo que no pone es barrera «moral» alguna a tal forma de intervención. Un enfoque como ese nos sitúa en una deriva natural hacia un Gobierno mundial fundado sobre la defensa de los derechos humanos, y hacia un debilitamiento de la soberanía nacional. Desde ese punto de vista, las naciones son, en el mejor de los casos, herramientas útiles y, en el peor, obstáculos peligrosos.

Otra alternativa a la postura de Grocio sería aquella según la cual el Estado nación es la única entidad protectora de derechos dotada de legitimidad para ello: los derechos son productos de la soberanía nacional y no alcanzan más allá de la propia nación. Llamémoslo el enfoque de los «derechos basados en el Estado». Según este punto de vista, si se vulneran los derechos de un individuo, a nadie le compete legítimamente tal vulneración sino a la nación en la que ese individuo vive. Las personas tienen derecho en cuanto son ciudadanos de unos Estados, y esos derechos no las acompañan, por así decirlo, cuando entran en la esfera de las relaciones interestatales, una esfera que quienes suscriben este punto de vista suelen imaginar desprovista de derechos o de ley moral, y dominada

por la seguridad y el interés nacionales de cada país. Esta concepción de las relaciones internacionales no autoriza forma alguna de intervención humanitaria. [26]

La respuesta de Grocio al enfoque de los derechos basados en los Estados tiene dos fases. En primer lugar, él sostiene (tanto a propósito de esa cuestión como en toda su obra) que el ámbito de las relaciones internacionales no es un territorio en el que no rige norma moral ni obligación moral vinculante alguna. Aunque sería posible sostener que existen obligaciones morales vinculantes en el terreno internacional (obligaciones sobre el comportamiento correcto en las guerras, por ejemplo) sin por ello defender al mismo tiempo que ese ámbito tiene legitimidad para ocuparse de las violaciones de derechos individuales dentro de un Estado. Es decir, que se podría argumentar que las normas morales que imperan en el ámbito internacional se limitan a aquellas que regulan las relaciones de un Estado con otros Estados (sobre todo, en el capítulo de las guerras, pero también en los apartados del comercio y de otros tratos pacíficos). Ello no sería óbice para que la mayoría de los derechos individuales siguieran considerándose productos del Estado y para que se entendiera que la protección de los mismos compete al Estado en exclusiva. Todo ello obligaría a Grocio a extenderse algo más en su argumentación y postular que las mismas razones que nos llevarían a concluir que el ámbito internacional no es un territorio amoral en general también nos llevan a concluir que tanto los derechos individuales como las relaciones interestatales tienen una existencia separada del Estado y pueden ser competencia legítima de la esfera internacional.

El problema es que Grocio no expone ningún argumento explícito de esa clase. Aun así, las ideas del derecho natural y la sociabilidad humana que tan fundamentales resultan para su teoría del derecho de la guerra también implican claramente la existencia de un ámbito internacional regido por un rico panorama moral cuyo foco de atención máximo es la persona individual. Es evidente, pues, que a Grocio le parecería absurdo aceptar la idea de un derecho natural exclusivo para las relaciones interestatales y negar al mismo tiempo que el derecho natural proteja los derechos de los individuos. La idea básica de toda la tradición en la que él enmarca sus argumentos es la de la dignidad de la persona como ser racional y social que es. Toda restricción a la conducta entre los Estados se justifica en última instancia en referencia a esa norma, incluyendo

limitaciones relacionadas contra la agresión y el fraude. El propósito de la ley de la guerra, en su sentido más esencial, es proteger a los seres humanos de vulneraciones y abusos. ¿Cómo pueden defenderse de forma coherente esas restricciones morales a la acción de los Estados y, al mismo tiempo, sostener que el derecho natural no condena las violaciones de la dignidad individual que comete el propio Estado al que pertenece la persona así vulnerada? Grocio argumenta que los derechos humanos son prepolíticos, es decir, que están fundados en unos hechos del ser humano cuya existencia es previa a la del Estado y que no pierden su vigencia legítima si la autoridad estatal se niega a reconocerlos. Así pues, igual que el derecho natural trasciende el tradicional derecho de gentes, también va más allá de las normas y los actos de los Estados individuales cuando estas no reconocen o no protegen suficientemente la dignidad humana. (Grocio critica así la postura de «Vitoria, Vázquez, Azor, Molina y otros» que defienden que el poder de castigar se deriva únicamente de la jurisdicción civil, pues él insiste en que deriva del derecho natural [*BP* , II.20.40.4].)

Ahora bien, Grocio también discrepa claramente de la posición de los derechos morales, pues ya hemos visto que, en su propio análisis de la soberanía nacional, atribuye a esta una significación moral por ser expresión de la autonomía humana. La dignidad y la autonomía humanas exigen que se nos dé la oportunidad de vivir bajo un Gobierno que haya sido elegido de algún modo por el pueblo y que responda ante este. Es muy posible que tengamos la impresión de que Grocio manejaba una concepción demasiado rudimentaria de la responsabilidad política (una concepción que no obliga a nada remotamente parecido a la participación democrática, y en la que hasta se reconoce a las personas el «derecho» a esclavizarse a sí mismas subordinándose al poder de un monarca absoluto si así lo desean) y que, aun así, reconozcamos que tanto el consentimiento como la responsabilidad son elementos importantes de su concepción política de la soberanía y causas del peso moral que otorga a esta. El panorama que nos dibuja no es incompatible desde el punto de vista conceptual con la idea de que, llegado el momento, las gentes del mundo pudieran someterse al gobierno de un Estado mundial. Pero sus reflexiones sobre las guerras de religión aportan también razones de peso por las que es posible que no vayamos encaminados por esa senda: todas las previsiones le parecen indicar que la gente querrá seguir protegiendo su propia libertad religiosa diseñando Estados que protejan de forma efectiva dicha libertad, y eso

podrá conseguirse con mayor probabilidad si existe una pluralidad de ellos. Como ya he mencionado, Grocio está a favor de la tolerancia religiosa dentro de los Estados, pero también de la diversidad religiosa entre ellos; sin embargo, es evidente que piensa también que la libertad de elección de modos de vida se traduce en cierta variedad, y que esa diversidad tiene una significación moral. Protegerla entra dentro de lo que significa proteger los derechos morales de los individuos.

La postura de Grocio, a diferencia de la de sus rivales, origina, pues, un dilema. Su complejidad es su punto fuerte. Por un lado, defiende que intervenir en los asuntos internos de una nación es malo, porque supone una vulneración de los derechos que los seres humanos tienen de elegir un modo de vida propio. Además, en términos prácticos, tales intervenciones —como repetidamente señala Grocio— vienen muy probablemente motivadas por el deseo de controlar ese territorio y su población. Por lo tanto, consintiéndolas corremos el riesgo de consentir abusos y, en último término, la imposición del poder colonial sobre un pueblo que hasta entonces ejercía el autogobierno. Cita para ello a Plutarco: «Querer reducir a las gentes bárbaras a costumbres más cultas es un pretexto por el cual se oculta la codicia del extranjero» (II.20.41). Por otro lado, está claro que la soberanía no debería entenderse como una licencia para que ciertas personas de una nación tiranicen a otras, por lo que la misma lógica que justifica la soberanía justifica también una protección fuerte de los derechos individuales.

La tensión inherente a la postura de Grocio no es, pues, irreconciliable como lo sería si él sostuviera que los grupos tienen derechos inherentes propios y que tales derechos entran en colisión directa con los derechos individuales en algunos sentidos. Dado que la significación moral de la nación se deriva de la significación moral del individuo, conforma una unidad (y es, en principio, coherente) con la protección de una amplia variedad de derechos de los individuos. Podemos fácilmente imaginar un régimen que sea soberano y, al mismo tiempo, respetuoso con los derechos de sus ciudadanos. Pero en el mundo de Estados imperfectos que conocemos, la postura grociana plantea un dilema práctico moralmente muy delicado: intervenir por el bien de unos individuos que están siendo objeto de persecución o abuso parece una obligación moral; pero no deja de ser una vulneración de esos mismos individuos en otro sentido, pues vulnera la

soberanía de su nación. Ese es el problema que Grocio aborda entonces en su breve (y famoso e influyente) capítulo sobre las intervenciones humanitarias (II.20.40).

Un defecto que debemos señalar, para empezar, en el análisis de Grocio es que no aporta una explicación adecuada de la legitimidad del Estado. Su tesis de que las personas pueden dar su consentimiento para ser esclavizadas le complica mucho el tratamiento de la cuestión de las intervenciones, pues, de ese modo, está legitimando múltiples tipos de tiranías que bien podríamos juzgar ilegítimas. [27] Normalmente, cuando nos enfrentamos a una tiranía así, la intervención parece menos problemática desde el punto de vista moral que si nos enfrentamos a un régimen que cumple con ciertos niveles mínimos aceptables de participación y responsabilidad políticas.

Otra cuestión a la que no presta suficiente atención es la inclusión política. Si la importancia moral de la soberanía proviene de la libre elección y la autonomía humanas, habrá que preguntarse quién está facultado para elegir. Si las mujeres, las minorías étnicas y raciales —y puede que otros grupos— están excluidas sin más del acto mismo de la elección, entonces débil argumento parece el oponerse a una intervención dirigida a proteger los derechos humanos de esos colectivos apelando a que eso supondría una transgresión de la soberanía. Grocio no dedica reflexión alguna al tema de la nula representación de las mujeres y no parece interesarse apenas por la cuestión de la inclusión en general.

Aun dentro de esas limitaciones, no obstante, su análisis tiene un interés considerable. Él defiende que la intervención está justificada cuando una nación «viola inhumanamente en cualesquiera personas el derecho natural o de gentes». Tal derecho corresponde al soberano, y no a los ciudadanos particulares, quienes pueden excederse si se toman la justicia por su mano. (Grocio se opone en general a toda forma de guerra privada.) La intervención es permisible —aunque (al parecer) no sea moralmente exigible— en tales casos y es incluso digna de elogio: él cita los ejemplos de Hércules y Teseo, quienes asumieron riesgos para ayudar a personas de otras partes del mundo. (Diodoro dice del primero que, «quitando de en medio a los hombres injustos y a los reyes insolentes, hacía felices a las ciudades. [...] Recorrió el orbe exigiendo penas de los impíos».)

Grocio advierte que la costumbre nacional no debe considerarse equivalente al derecho natural, por mucho que la gente a veces confunda lo uno con lo otro: así, el hecho de que otro país no tenga las mismas costumbres nacionales que el nuestro no nos autoriza a intervenir en él (II.20.41), como tampoco nos autoriza a tal cosa el hecho de que no se observe en él nuestra religión ni las leyes divinas de esta (II.20.42). Por otra parte, incluso cuando hablamos de derecho natural, debemos distinguir entre principios generales, que son harto evidentes e incontrovertibles, y aplicaciones particulares de estos, que tienden a ser más controvertidas (II.20.43). Por muy convencidos que estemos de nuestra propia postura con respecto a una de esas cuestiones concretas, deberíamos ver y entender que otra nación ha podido seguir una lógica diferente al respecto, en cuyo caso, estamos obligados a interpretar la situación como una en la que la ignorancia de la ley sí excusa su incumplimiento (II.20.43). Además, debemos recordar una vez más que, sobre las guerras que se emprenden por motivos ostensiblemente morales, siempre puede pesar la sospecha de que estén motivadas realmente por afanes de poder o de lucro. Por ello, no debemos iniciarlas «a no ser que los delitos sean atrocísimos y manifestísimos».

¿Cuáles son esos delitos que pueden legitimar una intervención humanitaria? Grocio recurre en este punto a una lista de ejemplos clásicos remotos, comenzando con el castigo que Alejandro infligió a los sogdianos por no honrar a sus padres; [28] Grocio se expresa de un modo eufemístico en este caso, ya que el texto de Plutarco al que se refiere concreta que los sogdianos mataban sistemáticamente a sus padres para no tener que cuidar de ellos cuando llegaban a la vejez. A continuación, alude a la práctica del canibalismo, combatida por Hércules, y a la de la piratería. Todas ellas son descritas como actos de «bárbaros y fieras, más que hombres». Nos proporciona así una idea general del ámbito de las excepciones. En una nota al pie particularmente culta se extiende un poco más y menciona la intervención de Justiniano contra la práctica de la castración de los hijos varones y el modo en que «los incas, reyes del Perú, obligaban a la fuerza y sin previo aviso a los pueblos vecinos a abandonar el incesto, las relaciones de varones con varones, el consumo de carne humana y otros delitos de parecida condición».

Si, en un primer momento, la lectura de Grocio nos invita a pensar que su teoría de la intervención humanitaria es demasiado limitada, sobre todo por su omisión de la persecución religiosa y de otras violaciones habituales de los derechos humanos fundamentales, estos otros fascinantes ejemplos pueden inducirnos a compartir su cautela o, incluso, a concluir que el principio que aplica es demasiado amplio. Pues, desde esta distancia de tres siglos y medio que nos separa de él, vemos algunos de sus ejemplos tal como él los ve —como crímenes flagrantes contra la humanidad—, pero no así otros, que más nos parecen productos de costumbres locales que atentados contra unos principios morales elementales. El canibalismo, el exterminio sistemático de los ancianos y la piratería (entendida como un tipo de terrorismo) nos siguen pareciendo muy malos, cuando no motivos legítimos incluso para una intervención humanitaria. Del incesto, sin embargo, tenemos ya la imagen de que se trata de un fenómeno muy plural y variable, y tendemos a pensar que corresponde a las comunidades definir qué es lícito e ilícito en ese terreno. (Es el abuso sexual infantil, no mencionado por Grocio, lo que sí nos parece un aspecto que debería despertar una indignación internacional verdaderamente seria, porque se trata de un tipo de violencia no consentida.) En cuanto a las relaciones entre varones, continúa habiendo, claro está, quienes creen que esa es una violación de las leyes de la naturaleza, pero no es esa la opinión de la mayoría de las personas hoy día. Pese a todo, incluso quienes coinciden básicamente en ese punto con Grocio no consideran que la tolerancia generalizada de las relaciones homosexuales en un país sea un motivo de intervención militar internacional en él. De hecho, no es de extrañar que las referencias modernas favorables a ese capítulo de Grocio obvien ese ejemplo.

Pero si, por un lado, la lista de Grocio parece excesivamente inclusiva en esos aspectos tan evidentes, también se nos antoja extrañamente poco inclusiva en otros. Aunque los ejemplos sean solo eso, ejemplos, y no una explicación exhaustiva, extraña que Grocio no incluya entre ellos los casos más obvios, algo que se deba tal vez a su afán por ceñirse a la mitología clásica con tal de evitar controversias de su propia época. En ningún lugar se menciona el genocidio; tampoco hay alusión alguna a la violación generalizada de mujeres, mencionada en un tratado contemporáneo suyo de Alberico Gentili como unos de los motivos que justificarían la intervención humanitaria. Y ni que decir tiene que tampoco se habla para nada de la

esclavitud, pues Grocio piensa que dicha institución no viola el derecho natural. La persecución religiosa es la única de las grandes causas de preocupación para la comunidad internacional actual que Grocio sí menciona (más adelante en ese mismo capítulo, II.20.49) como motivo legítimo de intervención, aunque lo hace permitiendo que las naciones opriman a sus minorías religiosas internas. [29] En conjunto, pues, los ejemplos no arrojan demasiada luz sobre la tesis general; de hecho, diríase que, de tan extraños que parecen, proyectan dudas sobre la legitimidad de aquella, pues muestran lo difícil que resulta, por mucho empeño que se ponga en ello, distinguir entre los principios morales permanentes y las costumbres locales.

Aun así, a nuestras actuales alturas de la historia, la reflexión internacional sobre esas cuestiones ha ido consolidando una breve lista que concita un amplio y ya duradero consenso. Ese consenso internacional se centra en los principios nucleares de la ley moral, la violencia y la agresión: no tienen ya cabida en él los actos mutuamente consentidos (como eran muchos de los que antaño estaban considerados como «delitos» sexuales). El genocidio, la esclavitud y la violación de mujeres sí forman parte del núcleo de ese consenso —en lo que respecta a la utilización legítima del uso de la fuerza militar—, si bien las normas internacionales sobre derechos humanos incluyen —con ánimo más puramente persuasivo, en ese caso— una lista mucho más larga de derechos básicos. Cabe deducir de ello, pues, que los principios generales de Grocio han sobrevivido al escepticismo inicial que su peculiar lista pudiera suscitar.

La conclusión de Grocio, en definitiva, es que el respeto moral por la soberanía nacional, combinado con el reconocimiento de la codicia y la falibilidad del juicio humano, deberían volvernos muy reacios a intervenir a la fuerza en los asuntos de otra nación. De todos modos, en ciertos casos graves y extremos, sí es permisible y hasta recomendable acudir en defensa de los oprimidos. El corpus central de esos casos viene definido por los principios básicos de la ley moral: los peores serán aquellos en los que se vulnere la dignidad humana de un modo extremo y excesivo, normalmente por medio del uso de la violencia y la coerción. Podríamos añadir que, en esos casos, los motivos en contra de una intervención pierden más peso aún cuando los oprimidos carecen de derechos políticos y cuando el régimen en cuestión está falto en general de mecanismos de asunción de responsabilidad política. Por último, podríamos sumar a lo anterior que, allí

donde no hay un régimen legítimo en el poder (como ocurre en ciertos casos de caos civil), también cabría rebajar las restricciones que, bajo otras condiciones, limitan la legitimidad de la intervención. Pese a los defectos evidentes del análisis de Grocio, su complejidad y su sutileza lo han provisto de un valor continuado en el tiempo como guía duradera sobre cómo afrontar este problema tan profundamente complejo.

VI. ¿Deberes de ayuda material ?

Desde su nacimiento, la tradición cosmopolita ha tenido problemas para abordar la cuestión de los deberes de ayuda material. La defensa que Grocio hace de la soberanía nacional parece complicar un poco más esas dificultades, al sugerir que la nación es el hogar legítimo de la persona, y que cualquier redistribución material importante debe llevarse a cabo dentro del propio país. Pero, en realidad, el argumento de Grocio nos aporta —cuando menos— un punto de partida para reflexionar sobre la ayuda y la redistribución materiales en un mundo que contiene tanto Estados nación como individuos dotados de derechos morales. Dos son las nociones clave que ofrece a la tradición: la de los bienes comunes y la de las demandas derivadas de la necesidad.

En los escritos tempranos de Grocio sobre la ley de los mares, se anuncia ya el principio de que ciertos «bienes comunes» de la vida humana son propiedad compartida de todos los pueblos y no pueden estar en posesión de una sola nación como si fueran una propiedad privativa. [30] El mar y el aire son los más evidentes de esos bienes, y Grocio defiende enérgicamente el derecho común de todos los pueblos del mundo a usar los océanos. Su postura sobre ciertos asuntos controvertidos (cómo tratar las aguas costeras, los canales, etcétera) cambia con el tiempo y está influida por la postura política que tuvo que ir adoptando en las diversas negociaciones comerciales de los holandeses. Pero nunca deja de defender la libertad de acceso: en general, ni el mar ni el aire pueden ser convertidos en propiedad privada (II.2.3). Así, incluso en *BP* , donde se muestra mucho más precavido en la cuestión de las aguas costeras y los canales, defiende el derecho de paso por las vías fluviales e incluso terrestres siguiendo aquella ruta que sea más directa y cómoda, y sostiene que los viajeros y la

mercancía que transportan no pueden ser gravados en justicia a menos que la nación que estén atravesando en ese momento esté incurriendo en algún tipo de gasto para protegerlos (II.2.11).

Pero, en *BP* , Grocio presenta un principio mucho más amplio de acceso a los bienes materiales basado en la idea de las necesidades básicas. En tiempos de necesidad, argumenta él, la «equidad natural» exige que primero tratemos de satisfacer esa necesidad con aquello que es de nuestra propiedad, pero si tal cosa resulta imposible, estamos autorizados a valernos de las propiedades de otros (II.2.6). Está prohibido, por lo tanto, destruir los excedentes de alimentos, que pueden ser usados por cualquiera que los necesite; también el agua puede utilizarse de un modo similar en época de carencias. De ese mismo derecho parece deducir él la existencia del derecho a poseer y cultivar tierras baldías (II.2.4). Incluso los extranjeros tienen legítimo derecho a cultivar y tomar posesión de tierras en un país que no sea el suyo cuando sean tierras de las que se haya descuidado la labranza (II.2.17). Al mismo tiempo, el derecho a la satisfacción de las necesidades vitales incluye, según Grocio, el derecho a disponer de «aquello que la vida requiere», lo cual incluye la provisión de «alimentos, vestido y medicamento» (II.2.18). Grocio sostiene también que existen ciertos «actos tales por los cuales se adquieren aquellas cosas sin las cuales no puede pasarse cómodamente la vida». Y argumenta que, en este caso, no es necesario que evidenciemos el mismo grado de necesidad que tendríamos que mostrar para justificar el uso o la toma de posesión de la propiedad de otros, pues ya no hablamos de una «toma de posesión» propiamente dicha, sino de una simple cuestión de derecho: que el dueño no dé su consentimiento no resta fuerza a la demanda de la persona necesitada, pues, dado que tal cosa pertenece a los necesitados por derecho, de entrada ya no le pertenecía al dueño llegados a ese punto. Obstaculizar la obtención de cosas necesarias para la vida de las personas es una de las violaciones más directas de la ley moral. Implícito en este derecho encontraríamos otro, que es el de que las cosas necesarias de la vida deben tener precios justos. De ahí, por ejemplo, que diga que «se prohíbe en la suma penuria de trigo la venta de él» (II.2.19).

Los detalles de lo que Grocio permitiría nunca llegan a estar claros del todo en ciertos aspectos. Por ejemplo, afirma que no se debe obligar a nadie a vender a otros sus propias pertenencias (II.2.20). Así que el alcance de su principio humanitario no es muy preciso, aunque de su concepción de la

propiedad sí parece desprenderse la idea de que, en caso de necesidad extrema, la persona pobre se convierte en dueña por derecho de aquella propiedad que necesite, y la anterior poseedora de la misma deja de serlo. Tampoco quedan muy bien definidos los mecanismos de redistribución por los que habría que proceder a tal trasvase de propiedades, ni entre naciones ni dentro de cada una de ellas. En cualquier caso, sí podemos apreciar que su principio requiere por mandamiento moral una cantidad considerable de redistribución tanto en el interior de las naciones como entre las más ricas y las más pobres. De particular interés es su análisis de la propiedad, que no enfoca desde una óptica conformista: el estado presente de la distribución de las posesiones no zanja la cuestión, o, al menos, no cuando se dan circunstancias de necesidad extrema. En ese sentido, para él, la propiedad es relativa, y no solo lo es en función de la situación del bienestar de mis propios conciudadanos, sino también en función del bienestar de todos los ciudadanos del mundo. Lo que la persona P posee en el país A depende de realidades relacionadas con los países B y C: si en estos hay personas que pasan hambre y sufrimientos, entonces A no es realmente propietaria del excedente lujoso de bienes que, de otro modo, A sí poseería legítimamente.

La idea que parece subyacer a estas propuestas de Grocio es la de la existencia de un cierto conjunto de derechos de bienestar social mínimos, situados incluso en un marco mundial: todos los ciudadanos del planeta tienen derecho a disponer de lo que necesiten para vivir, incluidas comida, vivienda y atención sanitaria; y todas esas cosas son suyas por derecho, aunque ellos vengan de otro país. Aun cuando no esté sugiriendo mecanismos concretos para hacer efectivos esos derechos, sí nos dice que están moralmente justificados. Así pues, puede afirmarse que los países que no satisfacen las demandas derivadas de la necesidad de habitantes de naciones más pobres están violando la ley moral.

Grocio también muestra un especial interés por la situación de aquellas personas que se ven forzadas —por la necesidad o por circunstancias políticas— a abandonar su propio país (como fue su propio caso personal). Los migrantes —sostiene él— tienen derecho a ser acogidos temporalmente en otro país (II.2.15), un derecho que incluye la facultad de construirse un lugar provisional en el que vivir en tierras que sean propiedad de esa otra nación y de sus miembros. Si han sido expulsadas de su patria de origen, tienen además derecho a asilo permanente, siempre y cuando, eso sí, se muestren dispuestas a someterse a los mandatos del Gobierno legítimo de la

nación de acogida (II.2.16). Además, ni siquiera en tiempos de necesidad extrema está un país autorizado a expulsar a extranjeros que haya acogido previamente en su suelo: los infortunios comunes deben soportarse en común (II.2.19). Asimismo, el derecho a «aquello que la vida requiere» incluye el derecho a casarse en países extranjeros, pues repugna al género humano el exigir de las personas que se limiten a una vida célibe (II.2.21). (Así pues, por usar un ejemplo actual, a los trabajadores extranjeros invitados no se les podría prohibir casarse y fundar una familia en la nación a la que hayan emigrado.) Y dentro de un país que haya admitido a personas de otros países, ningún grupo foráneo podría ser objeto de una discriminación especial. Por lo tanto, si a cierto tipo de extranjeros se les conceden unos determinados derechos, estos deberán serles reconocidos también a todos los demás extranjeros que estén en regla con la ley (II.2.22).

Así pues, a pesar de la relevancia de las fronteras nacionales en el pensamiento de Grocio, su imagen del mundo es sumamente porosa, pues en ella queda protegido gran parte del movimiento de personas entre naciones (algo que las persecuciones religiosas a menudo hacían necesario) y ciertos derechos mínimos de bienestar social para todos los ciudadanos del planeta, aun cuando los recursos para financiar la satisfacción de tales necesidades deban tomarse de las arcas de otra nación. Aunque todo esto está presentado en términos muy abstractos y no siempre bien interconectados con principios políticos reales, representa un cambio radical con respecto a la imagen ciceroniana. No se exige que las personas renuncien a cosas que necesitan para vivir, pero sí que entreguen (o, mejor dicho, que sepan que no son legítimas propietarias) de todo aquello que vaya más allá de lo mínimamente necesario para su sustento y acomodo vital básico, siempre que haya otras personas que estén malviviendo por debajo del umbral de satisfacción de las necesidades básicas. La imagen de un mundo interdependiente e interactivo que la doctrina ciceroniana ya plantea para lo relacionado con la agresión se ve así trasladada también al ámbito de la necesidad material, y de un modo que, aunque irreal para su época, parece ciertamente prometedor para nuestro pensamiento contemporáneo acerca de lo que debe exigirse de una sociedad internacional aceptable.

Por desgracia, Grocio no llega a conectar nunca sus doctrinas sobre la guerra y la intervención humanitaria con su doctrina sobre la ayuda material y la propiedad. Supongamos que el país C sufre una situación de miseria y pobreza aguda generalizadas, resultante de unas groseras desigualdades de privilegios y beneficios materiales o de la acción de una tiranía avariciosa. ¿El hecho de no corregir esa situación es un crimen que viola en tan excesivo grado el derecho natural que justifica una intervención humanitaria? Podría parecer que así es si atendemos a que, según el análisis de Grocio, los ricos no son realmente propietarios de aquellos bienes que poseen por encima del mínimo preciso para satisfacer sus necesidades vitales básicas. Cabría suponer entonces que, en un caso así, él entendería que los pobres están muriendo porque los ricos se aferran a unos bienes que corresponden legítimamente a los primeros. Quizás estas violaciones de la ley no sean «excesivas», pero sí parecen la clase de cosas que minan la naturaleza misma de la dignidad y la comunidad humanas.

Supongamos, asimismo, que por todo el país C cunden la miseria y la pobreza porque las naciones ricas A y B se aferran a sus excedentes de riqueza. Estas estarán violando entonces el derecho natural y, según Grocio, una parte de sus posesiones pertenecerá legítimamente en realidad a los sufrientes ciudadanos del país C. ¿Significa eso que una invasión de A y B por parte de C sería una guerra justa, provocada por la injusta agresión previa de A y B contra C? Si combináramos la teoría ciceroniana de la guerra justa (en la que los delitos contra la propiedad son agresión suficiente como para justificar una respuesta violenta) y la nada ciceroniana doctrina de Grocio sobre la propiedad, cabría suponer que dicha guerra sería ciertamente una guerra justa. Como es obvio, en casos de esa clase, rara vez estará un país como C en disposición de invadir otros como A y B, aunque solo sea porque, muy probablemente, los mismos factores que causan su pobreza hacen que también sea débil en el plano militar. Pero es interesante reflexionar sobre el hecho de que esa agresión de C podría estar «moralmente» justificada, con independencia de si fuera viable políticamente o no.

De todos modos, este es, a todas luces, un punto de nuestro análisis que debería verse afectado por la cuestión de la soberanía nacional. Parece estar perfectamente justificado que una nación soberana redistribuya la riqueza por medio de un sistema impositivo coercitivo. Sin embargo, que otro país emplee estrategias coactivas para efectuar una redistribución necesaria, aun

cuando se esté produciendo una situación de necesidad que la haga muy recomendable, sería como abrir la puerta al caos y el desorden globales. Además, abrir esa puerta podría entrañar una injusticia de orden moral, muy del estilo de la que entrañan las intervenciones humanitarias en casi todos los casos, salvo aquellos más indignantes y clamorosos. Y es que también aquí parece haber dos demandas morales en conflicto. Puede que sea legítimo que la comunidad de naciones ejerza presión sobre la nación rica renuente actuando a través de presiones diplomáticas diversas, pero llegar al extremo de justificar una guerra como vía para materializar esa redistribución económica parece muy poco convincente, y no creo que la poca plausibilidad del argumento se deba únicamente a lo mucho que la distribución presente de la propiedad (sea cual sea) cautiva nuestra imaginación. Tampoco parece deberse por entero a meros factores prudenciales de estabilidad y seguridad. El derecho a asignar recursos parece ser uno de los principios fundamentales de la idea misma de soberanía nacional, y si esta idea tiene un peso moral, debería limitar las redistribuciones coercitivas de riqueza de una nación hacia otra, como mínimo, mientras no exista un sistema a escala supranacional basado en el consentimiento de las propias naciones. Grocio explicita esa tensión, pero, al final, su análisis parece concordar con el mío: por incómodo que nos resulte en ocasiones, deberíamos respetar la soberanía nacional, aunque esforzándonos por alcanzar por la vía de la persuasión un consenso a favor de la redistribución basada en las demandas derivadas de la necesidad.

Pero incluso teniendo en cuenta sus claros límites, el novedoso análisis moral de Grocio plantea implicaciones significativas para el debate y la política internacionales. [31] Desgraciadamente, Grocio no desarrolla en ningún momento las radicales implicaciones de sus ideas. Pero sí deja permanentemente abierta la posibilidad de que lo hagamos nosotros, y el hecho de que el derecho internacional no haya hecho suyo ese hilo argumental del pensamiento de Grocio —sobre todo, si tenemos en cuenta lo fuertemente influido por Grocio que está en otros aspectos— demuestra un desafortunado quietismo ante el *statu quo* de la distribución presente de la propiedad y la riqueza con el que el propio Grocio no habría estado de acuerdo. Muchos expertos han criticado desde entonces *BP* , considerándolo una especie de cajón de sastre por incluir temas tan presuntamente irrelevantes como el de los derechos de propiedad, pero lo

cierto es que Grocio les ha llevado la delantera todo este tiempo, pues él supo ver ya entonces que la paz duradera en el mundo nos obliga a un replanteamiento radical de ese problema en concreto.

VII. La idea de sociedad internacional

Cuando el siglo XX se acercaba ya a su fin, el experto en derecho internacional Hedley Bull escribió que, durante esa centuria, se había producido un movimiento de «retirada con respecto a las afirmaciones contundentes [...] acerca de que los miembros de la sociedad internacional eran los Estados y las naciones y, en este aspecto, se observan una ambigüedad y una imprecisión cada vez mayores, más propias de la época de Grocio». [32] Eso significa que hoy estamos en mejor situación para valorar la aportación de Grocio y la imagen de sociedad internacional que nos deja. Como ya hemos visto, según Grocio, el sujeto primario de la moral —y de la parte moral del pensamiento político— es el ser humano individual, considerado como un ser dotado de dignidad. Esa dignidad confiere a la persona un derecho tanto a no ser objeto de agresión como a poder satisfacer las necesidades vitales básicas. Ahora bien, la persona es también un ser social: la dignidad de la persona tiene que ser entendida como dignidad de un ser que vive dentro de unas formas complejas de cooperación con otros. Por consiguiente, parte de la protección de la dignidad humana consiste también en proteger aquellas elecciones y decisiones que las personas toman a efectos de unirse y organizar sus vidas en el seno de unas comunidades políticas.

En el dibujo de la situación resultante, las naciones soberanas ocupan una posición de poder muy importante, pero compartida con el derecho internacional y con una conexión más compleja e indeterminada entre todos los seres humanos dentro de lo que se ha dado en llamar la «sociedad internacional», que es la sociedad de todos los seres humanos que viven regidos por la ley moral. Como la fuente de la soberanía es la dignidad del individuo, y esa dignidad nunca se cede por completo a las naciones soberanas, estas deben por consiguiente compartir sus poderes, y deben hacerlo por vías complejas y dentro de un igualmente complejo sistema de legítimos derechos y restricciones en el que los individuos siempre están planteando unas demandas urgentes tanto desde dentro como desde fuera de las fronteras estatales. Entre esas demandas se incluyen las derivadas de los

derechos humanos tradicionales (demandas de no agresión y no violencia, por ejemplo), pero también se incluyen otras de cosas y actos que son necesarios para la vida. Además, hay que tener en cuenta otras asociaciones —no tan concretadas en su día por Grocio, aunque ocasionalmente mencionadas por él (conferencias, acuerdos comerciales)— que también desempeñan un papel y cuyas operaciones cruzan con frecuencia los límites de las fronteras nacionales.

Todo este sistema en su conjunto está envuelto en (e imbuido de) la ley moral. Pero la ley moral no ejerce su autoridad de forma directa, como postularían los defensores de la postura de los «derechos morales». También tiene que ceder algunos de sus poderes a las naciones soberanas, que derivan así sus poderes propios de aquella, pero que también la limitan a su vez. La ley moral da forma al derecho internacional, pero, al mismo tiempo, lo trasciende, no solo porque los Estados reales difícilmente aceptarán las estrictas exigencias que plantea aquella, sino también porque algunas de esas demandas no son la clase de preceptos que deban ser trasladados directamente al derecho positivo. La línea que separa lo que se puede hacer cumplir de forma coactiva y lo que es moralmente imperioso o urgente, pero no se puede hacer cumplir de ese modo, es indefinida: lo era en tiempos de Grocio y continúa siéndolo en nuestros días, y nunca deja de cambiar a medida que la sociedad internacional va hallando maneras de traducir normas morales en derecho positivo. La ley moral es el espíritu que inspira también las instituciones de la sociedad civil, ya que estas pueden tener un papel importante tanto en calidad de conformadoras del derecho internacional mismo, como en calidad de creadoras de una mayor concienciación sobre aquellas obligaciones morales que aún no poseen fuerza de ley. Por último, la ley moral limita y, al mismo tiempo, protege a los individuos, pues define tanto sus derechos como sus deberes.

La concepción de la sociedad internacional propuesta por Grocio es a todas luces superior —tanto descriptiva como normativamente— a esta otra concepción que Bull considera que fue la dominante durante mucho tiempo en el estudio de las relaciones internacionales; me refiero a la concepción de un mundo formado por unos Estados nación atomizados cuyas relaciones mutuas están gobernadas en exclusiva por el interés propio y la seguridad. A las actuales alturas de la historia, se hace imposible obviar que las relaciones internacionales están imbuidas de juicios morales de múltiple naturaleza, y que las naciones no circunscriben los tratos que mantienen

entre sí a unos puros intereses de seguridad nacional. Tampoco puede decirse que esa haya sido nunca una postura satisfactoria desde el punto de vista normativo, ya que, como convincentemente argumenta Grocio, los mismos aspectos de la vida humana que confieren a la soberanía nacional su profunda importancia también la limitan y favorecen la existencia de una concepción más amplia, en múltiples capas, tanto del derecho internacional como de la moral internacional y los derechos humanos individuales.

¿Cuáles son las alternativas viables a la imagen compleja del mundo que dibuja Grocio? [33] Una es la idea de un Gobierno mundial. Como bien señala Bull, un Gobierno así podría surgir de la lucha entre potencias, pero, en ese caso, muy probablemente consistiría en una tiranía de naturaleza a todas luces cuestionable. También podría nacer de una especie de contrato social entre Estados miembros ante la amenaza de un gran desastre ecológico o de otro tipo (Kant y otros pensadores conciben tal posibilidad). Por último, podría ir emergiendo progresivamente, mediante una ampliación gradual de los poderes de una federación como la de Naciones Unidas.

En estos dos últimos casos, no existe ningún motivo inmediato para suponer que el Gobierno mundial sería necesariamente una tiranía: su estructura interna podría ser una opción muy protectora de los derechos humanos. Pero su omnipresencia y su dominio mundiales mismos representarían un claro peligro: ¿qué lo frenaría si se desviara de esa senda? Y aun dejando a un lado ese peligro, no se puede obviar que la idea plantea una dificultad moral. En primer lugar, ¿podría un Gobierno así de inclusivo llegar a ser suficientemente responsable ante sus gobernados y suficientemente expresivo de la voluntad de estos? Pensemos que cuesta mucho conservar un mínimo grado de responsabilidad política aun en el seno de los Estados nación. La extensión global del poder da origen a unas enormes dificultades evidentes para la rendición efectiva de cuentas, entre las que se incluyen la muy seria cuestión de la lengua (o lenguas) del proceso político y, en general, la de la protección del acceso de los ciudadanos a dicho proceso. No cabe duda de que la sola mención de un ejemplo como el de Naciones Unidas debería invitarnos a meditar con calma la cuestión, pues ya hemos visto las graves deficiencias que esta institución presenta en cuanto a su nivel de responsabilidad ante las naciones a las que supuestamente representa. Y la actual crisis de la Unión

Europea es indicativa de lo poco satisfecha que estará la población de los diferentes países del mundo con un Gobierno central al que perciban como una entidad distante y elitista.

La anterior alusión al idioma trae a colación un problema moral más profundo aún: y es el de que la supresión misma de la pluralidad en aras de la unicidad parece vulnerar un aspecto de la sociabilidad humana que Grocio pone justamente en valor. Aunque imaginemos un Gobierno mundial muy protector de los derechos y las libertades de las minorías religiosas, lingüísticas y étnicas, la realidad misma de su estructura uniforme excluiría otras estructuras, lenguas y opciones constitucionales alternativas, aun cuando todas ellas pudieran ser dignas y aceptables desde el punto de vista moral. No existe una única vía correcta para construir un Estado; de hecho, la ley moral nos indica una amplia zona de permisibilidad moral, con múltiples materializaciones concretas posibles. Eliminar esa variedad supone, en sí mismo, un perjuicio a los seres humanos. [34]

Una segunda imagen alternativa de una sociedad global es la de Kant, desarrollada más a fondo en el siglo XX por John Rawls. [35] En el esquema kantiano, las naciones soberanas son los miembros individuales del orden mundial y lo único que las interconecta es un pacto regulador de sus (pacíficas) relaciones internacionales. Esta imagen no permite reconocer, sin embargo, que ciertos temas como las migraciones, el asilo, la protección del medio ambiente y la ayuda material pueden ser un justo motivo para que las naciones también estén vinculadas entre sí por una serie de deberes. Y ya he tratado de mostrar que Grocio tiene muy buenas razones para cuestionar ese enfoque.

Existe otra alternativa más a la del Estado mundial y es aquella que Bull bautiza con el nombre de «nuevo medievalismo». [36] En el mundo medieval, había gobernantes, pero no naciones verdaderamente soberanas; cada gobernante «tenía que compartir la autoridad con los vasallos que se situaban por debajo de él, así como con el papa y (en Alemania y en Italia) con el sacro emperador romano, que estaba por encima de él». [37] También nosotros podríamos imaginarnos ahora una especie de orden que, sin tener aquel carácter teocrático del medievo, uniera el mundo a falta de un Gobierno mundial centralizado:

> Podemos imaginar, por ejemplo, que el Gobierno del Reino Unido tuviera que compartir su autoridad con las autoridades de Escocia, de Gales, de Wessex y de otros lugares similares, por un lado y, por otro, con la autoridad europea en Bruselas y con las autoridades mundiales en

> Nueva York y en Ginebra, hasta el punto de que dejara de tener sentido la idea de su supremacía sobre el territorio y la población del Reino Unido. [38]

Este párrafo, escrito en 1977, parece profético en un sentido, pues ciertamente, como preveían los «nuevos medievalistas», existe en la actualidad un parlamento escocés, y una autoridad europea en Bruselas, y con ambos ha compartido su autoridad el Gobierno del Reino Unido hasta cierto grado, al menos, hasta que el referéndum del *brexit* de 2016 ordenó cortar los lazos con Bruselas en un sentido que todavía está por determinar. Aun así, no se ha producido la situación general imaginada por los nuevos medievalistas: la ciudadanía, la participación política y los derechos económicos siguen estando basados, en muy significativa medida, en la nación y, desde luego, no es (todavía) cierto que la «idea de su supremacía sobre el territorio y la población [...] [haya dejado] de tener sentido». La globalización económica es otro factor —no previsto por Bull— que socava la soberanía nacional. Y, pese a ello, todo parece indicar que, durante un tiempo, seguiremos viviendo en un mundo en el que los Estados nación desempeñen un papel parecido al imaginado en su día por Grocio y solo cedan marginalmente su poder a esas otras entidades.

Pero ¿y el plano normativo? ¿El mundo «neomedieval» sería en algún sentido significativo un mundo «mejor» para vivir? Harto dudoso parece. Los Estados nación son, por lo general, buenos protectores de los derechos básicos de sus ciudadanos gracias a la elaboración y aplicación de marcos constitucionales (o estructuras equivalentes) y de una combinación de mecanismos legislativos y judiciales de supervisión. No parece probable que un sistema difuso que hurta competencias a las naciones vaya a proteger mejor los derechos de las minorías, las mujeres y las personas pobres. Por ejemplo, siempre es probable que, dentro de cada subgrupo que se instituye contrapuesto a la nación, se produzcan diferencias de poder, y, de hecho, somos ya testigos actualmente de numerosos casos (como ocurre con los sistemas de derecho de las personas de base religiosa) en los que las minorías reciben un peor trato de esa forma de autoridad «local» que el que recibirían si estuvieran sometidas a la autoridad directa del Gobierno de la nación. Existen también muchos tipos de organizaciones supranacionales y transnacionales que pueden desempeñar un valioso papel como impulsoras del avance de las naciones hacia un mayor reconocimiento de los derechos humanos, pero, sin un Estado mundial (y sus correspondientes amenazas), lo más probable será que todas esas entidades conserven su carácter plural y

descentralizado, y que, en general, estén más enfocadas hacia la persuasión que hacia la coerción. Tampoco es probable que esa clase de organizaciones sean enteramente responsables ante el pueblo o las personas; lo que sí sería probable, sin embargo, es que tendieran a promover cierta uniformidad (que la ley moral no preceptúa) a costa de la exclusión de otras formas permisibles de organización humana. La coerción supranacional es apropiada cuando se trata de combatir agresiones muy graves contra los derechos humanos. Pero el escepticismo actualmente imperante a propósito de cualquier forma de coacción internacional, por suave que esta sea, debería recordarnos la necesidad de hacer que todas esas instituciones sean políticamente responsables y respetuosas con la variedad humana permisible.

Si un «nuevo medievalismo» está emergiendo realmente en alguna medida en nuestro mundo, es bajo una forma muy diferente de la que aquellos analistas de los años setenta preveían: una forma que clama con urgencia por una defensa fuerte de la soberanía nacional como la propuesta por Grocio. Ahora se presenta bajo la guisa de la globalización económica, con unas grandes corporaciones multinacionales que absorben soberanía de las naciones más pobres en busca de la implantación de unas políticas que no se puede decir que estén motivadas por la ley moral. Esta forma de medievalismo sí es una realidad, pero viene a poner de manifiesto el peligro moral del concepto mismo, pues el mercado global es amoral y políticamente irresponsable. Las naciones, que sí conservan su tradicional responsabilidad ante su pueblo (es decir, para con las vidas de los seres humanos reales), continúan poseyendo el peso moral que Grocio ya les atribuía, y la defensa de su soberanía parece más importante aún, seguramente, que en tiempos de aquel. Sus interconexiones son más densas y más complejas que las imaginadas por Kant y Rawls: trascienden el ámbito estricto de las relaciones internacionales propiamente dichas. Pero la nación continúa siendo el *locus* primario de la expresión personal y la autonomía humanas.

Volveré sobre estas cuestiones en el capítulo 7. Pero creo que sería apropiado terminar el capítulo actual con unas palabras de marcado regusto estoico que Grocio, en la parte final de *BP* , dirige a los gobernantes, pero que muy bien pueden servir también para sus actuales súbditos democráticos:

Con razón el mismo Cicerón dice que «impío es quebrantar la fidelidad, que aúna la vida», o dice Séneca que esta es «el más santísimo bien del corazón humano». Y esta fidelidad tanto más deben guardar los supremos rectores de los hombres, cuanto los demás la traicionan más impunemente; pues, quitada la fidelidad, serán semejantes a las fieras, de cuya violencia todos huyen. [...] La violencia es característica de las fieras salvajes, y la violencia sobresale en la guerra; por lo cual se ha de cuidar con gran diligencia que se temple con humanidad, no sea que imitando demasiado a las fieras, nos olvidemos de ser humanos. (III.25.1, 2)

Capítulo 5

«MUTILADOS Y DEFORMES»: ADAM SMITH A PROPÓSITO DE LA BASE MATERIAL DE LAS CAPACIDADES HUMANAS

Eran un niño y una niña. Macilentos, escuálidos, harapientos, ceñudos, lobunos, pero también postrados en su humildad. [...] Horrorizado, Scrooge retrocedió de un brinco. Habiéndosele mostrado de aquel modo, intentó decir que eran unos niños hermosos, pero las palabras se le atoraron incapaces de participar de una mentira de tamaña magnitud.

—Espíritu, ¿son tuyos? —fue todo cuanto pudo decir.

—Son del Hombre —contestó el Espíritu mientras los contemplaba—. Y se aferran a mí huyendo de sus padres. Este niño es la Ignorancia. Esta niña es la Carencia. Guárdate de ambos, y de todos sus semejantes, pero guárdate ante todo de este niño, pues en su frente veo escrita la Fatalidad, a menos que alguien la borre.

CHARLES DICKENS , *Canción de Navidad* (1843)

I. LA TRADICIÓN ESTOICA Y LA NECESIDAD MATERIAL

La tradición cosmopolita presenta una serie de puntos fuertes como aproximación a nuestra relación ética con las personas que viven fuera de nuestra nación. En primer lugar, a diferencia de la mayoría de las posturas morales no estoicas del mundo grecorromano, hace especial hincapié en que esta es una relación «ética», que, como tal, no está regulada meramente por consideraciones de conveniencia y seguridad. En segundo lugar, la tradición defiende una idea muy valiosa de cuál es la base de esa relación, pues, según ella, radica en la dignidad que todo ser humano posee por el simple hecho, precisamente, de ser humano. Pese a lo poco clara que muchas veces está, esa idea no deja de ser un concepto potente y fértil. Pero, hasta ahora, la tradición también ha chocado con ciertas dificultades importantes. Un problema evidente de la misma —cuyo análisis pospondré hasta el capítulo

7— es el problema de la inclusión. El énfasis de la tradición en lo exclusivamente humano y, dentro de lo humano, en las capacidades de desarrollo y elección morales, le impide reflexionar bien sobre el valor de otras especies y de aquellas personas afectadas por discapacidades cognitivas severas. Incluso en el mundo antiguo mismo, hubo otras tradiciones que avanzaron mucho más en la especificación de las responsabilidades éticas que tenemos para con otras especies. [1]

Otros dos problemas, sin embargo, han ido siendo abordados de forma gradual. El primero es el problema de los motivos, diagnosticado aquí en el capítulo 3. El desarrollo histórico de la tradición la ha ido llevando progresivamente a alcanzar la conclusión de que los vínculos fuertes con nuestra familia, nuestras amistades y nuestra república son intrínsecamente valiosos y fundamentales para la construcción de una personalidad capaz de sobreponerse al egoísmo y la codicia y mirar más allá, al mundo en general. Cicerón y Grocio contribuyen cada uno a su modo a esa remodelación.

Otro problema es el relacionado con la idea estoica de que los «bienes externos» no son necesarios para el florecimiento de la vida. La bifurcación ciceroniana de deberes entre los deberes de justicia (estrictos) y los deberes de ayuda material (más elásticos) no resultaba convincente y así lo reconoció Grocio. Pero ¿qué clasificación deberíamos hacer en su lugar que fuera compatible con el reconocimiento de una dignidad inalienable e igual para todos los seres humanos? En el capítulo 3 se sugirió que una de las claves es el reconocimiento de unas capacidades innatas básicas que se consideren merecedoras de esa dignidad, incluso aunque no reciban el sostén que necesitan para desarrollarse plenamente; pero la presencia de tales capacidades supone, a su vez, una demanda: cuando no les damos el desarrollo debido, estamos defraudando esa dignidad humana.

Adam Smith introduce avances decisivos en la resolución de esos problemas. Smith es un autor profundamente inmerso en la tradición cosmopolita. A lo largo de su trayectoria y, muy especialmente, en sus dos grandes obras centrales, *La teoría de los sentimientos morales* (*TSM* [o *TMS* en su versión original inglesa]) [2] y *La riqueza de las naciones* (*RN* [o *WN* en su versión original inglesa]), [3] puede apreciarse la importancia central que para él tuvieron las ideas estoicas, tanto como fuente de sus argumentos como —aunque con menor frecuencia— a modo de complemento de las suyas propias. Su relación con el estoicismo no es estética o superficial, sino detallada y erudita: conoce la obra no solo de

Cicerón y Séneca, sino también de Epicteto y Marco Aurelio. La sexta edición de la *TSM* , publicada poco después de su muerte, ofrece una detallada explicación del estoicismo como una de las tradiciones principales de la filosofía moral. Pero más importante aún es el hecho de que muestra una honda afinidad con los postulados de esa tradición: su propio concepto clave de «autodominio» es enteramente estoico.

Ahora bien, Smith posee también un profundo conocimiento de la realidad de la vida de la clase trabajadora. Sabe apreciar muy claramente lo mucho que las costumbres y la educación marcan la diferencia en cuanto a las aptitudes humanas, y sabe ver también que las circunstancias de la vida pueden hacer que las facultades humanas básicas florezcan (si son propicias) o se agosten y se deformen (si son perversas). Entiende igualmente que los sistemas legales y económicos desempeñan un papel crucial a la hora de permitir que las personas desarrollen sus capacidades humanas innatas.

La obra de Smith, pues, representa un punto crítico en esa tradición del pensamiento. Aplica las ideas de la tradición sobre la dignidad humana a un novedoso reconocimiento de la importancia de los pilares materiales del funcionamiento humano. Smith sostiene que la mayoría de las diferencias más destacadas entre los seres humanos son producto del hábito y la educación. Y dado que esas influencias afectan al desarrollo del potencial humano de cada persona, Smith no puede aceptar la idea estoica de que las diferencias económicas y políticas son irrelevantes para el verdadero bienestar. Según él, debemos considerar como de la mayor significación el hecho de que a un ser que es humano se le dé, a menudo, una vida en la que las aptitudes humanas están «mutiladas y deformes».

Aunque es cierto que Smith desarrolla esas ideas mediante unas controvertidas tesis sobre el libre mercado y el libre comercio, su argumento parte de una sentida empatía con el trabajador corriente y del respeto por el potencial humano de esa persona. Y aunque el argumento de la *RN* pone el énfasis en la eficiencia de aquellas medidas que Smith recomienda, como el libre movimiento de la mano de obra, el fin de la figura del aprendiz y la liberalización del comercio, su autor aboga por esas políticas de tal modo que logra separar muy bien las cuestiones de justicia de las cuestiones de eficiencia. Particularmente destacada es la atención que Smith presta a la educación pública como elemento esencial para el desarrollo de las capacidades mentales y la ciudadanía. Y aunque buena

parte de la obra de Smith se ocupa del tema de los sistemas legales internos de cada sociedad, tiene también propuestas valiosas que desarrollan el concepto de obligación transnacional característico de la tradición en la que se inscribe. Formula, así, una crítica contra el colonialismo y una defensa de la autonomía política de las colonias; una defensa del comercio libre y el libre movimiento de los trabajadores, y también una crítica contra el patriotismo irracional unida a una teoría de la lealtad local que vincula la nación con unos fines cosmopolitas. En definitiva, como argumentaré aquí, la obra de Smith allana el camino a mi propio «enfoque de las capacidades», que, en el capítulo final del libro, presentaré como mejor sustituto contemporáneo de la tradición cosmopolita. [4]

De todos modos, relatar las ideas aportadas por Smith en sus dos obras más importantes puede ser una tarea problemática. Y es que, en lo que no deja de ser una irónica inversión de las percepciones habituales, es en la *RN* , un libro que habitualmente ha tenido fama de cruel, donde el autor entiende con más sentida empatía lo mucho que las aptitudes humanas precisan de bienes materiales y ordenamientos institucionales propicios para desarrollarse. Sin embargo, en la (presuntamente) más «blanda» y humana *TSM* , es donde conserva una más profunda conexión con ciertas doctrinas estoicas problemáticas. Aunque la *TSM* contiene muchos de los ingredientes del plato que Smith cocina en la *RN* , estos no resultan determinantes para definir el argumento general del libro, que insiste en algunos componentes de la doctrina estoica que, desde el punto de vista expuesto en la *RN* , resultarían harto problemáticos, como una estricta diferenciación entre justicia y beneficencia, o como una concepción del daño que niega que retirar apoyo material a una persona sea lesivo para ella, o como, por último, un aval a la doctrina estoica de la nula relevancia que, para el verdadero bienestar, cabe atribuir a los «bienes externos».

La adhesión de Smith a estos trazos doctrinales estoicos sufre una revisión (hasta cierto punto) en la sexta, y última, edición de la obra, la única que incorporó grandes modificaciones posteriores a la fecha de publicación de la *RN* . [5] Pero no se desdice tanto del estoicismo como algunos críticos recientes de su obra han venido a sugerir. En vez de la doctrina estoica general de la irrelevancia de (todo) lo externo para el bienestar (de todo el mundo), Smith introduce una extraña asimetría al decirnos que deben importarnos más los infortunios de las personas que nos son cercanas —rechazando, pues, el estoicismo en lo que a las pérdidas

sufridas por estos seres humanos se refiere—, pero no debemos pensar que «nuestras propias» pérdidas sean algo negativo; en ese sentido, debemos mantener una actitud estoica estricta ante nuestros infortunios personales. En relación con esa tesis, Smith añade o retiene varios argumentos problemáticos a propósito de la supuesta equivalencia entre diferentes «situaciones permanentes» de la vida humana, contradiciéndose así con algunas de las mejores conclusiones que él mismo exponía en la *RN* . Además, su adhesión residual al concepto de la Providencia estoica resta más validez si cabe a su postura. [6]

¿Se trata de una incoherencia atribuible a la mala salud y las prisas de aquellos años finales de su vida? Yo diría que la tensión entre las dos obras nos muestra algo más interesante todavía: nos pone de manifiesto la fuerza intuitiva de las doctrinas estoicas, al menos en relación con algunas ideas de la virtud masculina —tradicionales y muy arraigadas—, que a menudo aparecen estrechamente conectadas con los conceptos de dignidad humana. Por lo tanto, los problemas que se aprecian en las tesis de Smith nos mostrarán que necesitamos someter a una reflexión crítica tales ideales de masculinidad si queremos forjar una política coherente de la dignidad humana que deje amplio margen para el reconocimiento de las necesidades materiales, lo cual supondrá incluso reconceptualizar la dignidad humana misma liberándola de cierta suerte de exhibicionismo «varonil» de fortaleza que ha venido contaminando ese ideal, seguramente, ya desde que Catón se mantuviera impasible en el Foro mientras la saliva del escupitajo de su enemigo descendía por su frente. [7] *La riqueza de las naciones* nos procura una muy buena ayuda para intentar acometer tan difícil tarea.

II. La dignidad de los intercambios

En sus dos grandes obras, Smith suscribe los principales trazos de la tradición ciceroniana: afirma que todos los seres humanos son dignos de igual respeto por su capacidad para la razón práctica, la persuasión y el «autodominio». Esta igualdad de dignidad de todos ellos da pie tanto a formas de reciprocidad que constituyen el núcleo de la vida social como a deberes de justicia que implican el respeto por los derechos del individuo. La naturaleza ha dado a todos los seres humanos capacidades para razonar, control sobre sí mismos y un tipo de imparcialidad que es parte esencial del respeto por los demás: «la educación más elemental» nos enseña que ser

imparciales entre nosotros y los demás es un componente clave de nuestra conducta (*TSM* , pág. 261) [8] . Una sociedad puede sobrevivir sin amor, pero no hay comunidad humana que pueda resistir sin el respeto y la consideración mutuas que se manifiestan cuando las personas restringen la propia conducta sujetándola a unas reglas de justicia (*TMS* , pág. 86).

Así pues, el núcleo central de la moral viene dado, según Smith, por «la admirable máxima estoica según la cual si un hombre despoja a otro de alguna cosa, o injustamente promueve su propia ventaja a través de la pérdida o desventaja de otro, atenta más contra la naturaleza de lo que la muerte, la pobreza, el dolor y todas las miserias pueden afectarlo a él tanto en su cuerpo como en sus circunstancias externas» (*TSM* , pág. 262, parafraseando *De officiis* , III.21). Somos criaturas sociales que se necesitan mutuamente y son muy vulnerables al daño (*TMS* , pág. 85). Por consiguiente, es de crucial importancia que aprendamos a regular nuestra conducta asumiendo la perspectiva de un espectador de la misma. Esta perspectiva, la del «hombre ideal dentro del pecho» (que Smith propone como modelo de conciencia), nos enseña cómo debemos limitar la búsqueda de la satisfacción de nuestros propios intereses para vivir en comunidad con otros individuos conforme a unos términos de reciprocidad y respeto mutuo. El autodominio (*self-command*), en estrecha interconexión con la perspectiva del espectador, se convierte en la virtud clave en la ética de Smith.

La conciencia y la virtud del autodominio están estrechamente ligadas en Smith a la idea de la dignidad humana; así, el hombre que comete una injusticia con otro nos indigna, sobre todo, por «ese absurdo amor propio que le hace imaginar que los demás *pueden* ser en todo momento sacrificados ante su comodidad o su humor» (*TSM* , pág. 96). [9] Por el contrario, cuando adoptamos la perspectiva del espectador atemperamos la «arrogancia del amor propio» (pág. 181), pues vemos que somos «solo uno más de la multitud, en ningún aspecto mejor que ningún otro integrante de la misma» (*TSM* , pág. 181). [10] El ambicioso actúa mal al usar a las personas como simples medios para sus fines; si actuamos de acuerdo con nuestra conciencia, estaremos reconociendo la igual dignidad de las demás personas y cultivando la nuestra propia.

En un pasaje añadido a la sexta edición inglesa de la *TSM* que tal vez estuviera inspirado por una reflexión sobre la Revolución francesa, Smith usa esos conceptos del autodominio y de la reciprocidad para criticar los

proyectos políticos idealistas que no muestran suficiente respeto por la libertad de elección y la autonomía individuales. «La persona cuyo espíritu cívico es incitado exclusivamente por la humanidad y la benevolencia —escribe— respetará los poderes y privilegios establecidos incluso de los individuos» (pág. 417) y usará «la razón y la persuasión» para corregir males sociales, sin imponer nunca un sistema de leyes (por muy bueno que sea este) de cuya implantación no pueda convencer al resto de las personas. Por el contrario, el «hombre de sistemas» —ese político utópico que recuerda a algunos revolucionarios franceses— [11] está tan enamorado de la «supuesta belleza de su plan de gobierno ideal» que no está dispuesto a aceptar compromiso alguno con el sentir popular, y sencillamente lo impone «por completo y en toda su extensión». Al obrar así, trata a sus conciudadanos como piezas de un tablero de ajedrez que él puede disponer a su voluntad. «No percibe que las piezas del ajedrez carecen de ningún otro principio motriz salvo el que les imprime la mano, y que en el vasto tablero de la sociedad humana cada pieza posee un principio motriz propio.»

El pensamiento político de Smith toma así como punto de partida esta norma moral del respeto por las capacidades de decisión y elección de cada persona. Una sociedad buena será aquella en la que las personas aprenden a tener autodominio y en la que sus capacidades de actuación y de autocontrol son respetadas por las instituciones bajo las que viven. (Kant admiraba la obra de Smith, y su propia forma de liberalismo estuvo claramente influida por aquella.) Así pues, es un gran error —ampliamente corregido a estas alturas en la literatura especializada— leer a Smith como si fuera el apóstol del mero interés propio. Su concepción de la búsqueda del interés personal de cada individuo está entrelazada con su teoría moral del autodominio; y su teoría de la sociedad, erigida sobre esa base, se aleja muchísimo de la de Hobbes o, incluso, de la de Locke. [12] Para Smith, como para los estoicos, la moral no solo limita el interés propio, protegiéndonos a todos del ambicioso desmedido, sino que expresa también aquello que es más humano en cada persona. Institucionalizar las normas morales recomendadas por la conciencia es bueno, porque tales instituciones nos permiten a todos convivir conforme a unos términos de respeto mutuo; y esas instituciones son expresión del respeto por la dignidad humana de cada persona.

Esta misma combinación de respeto por la dignidad humana e igualitarismo moral está presente en la *RN* , y subyace a la visión de la sociedad allí expuesta. Para Smith, las relaciones contractuales y de intercambio son casos paradigmáticos de la reciprocidad humana y son una muestra muy palmaria de la diferencia entre la vida humana y la vida animal. Al principio mismo de la *RN* , Smith introduce una comparación característicamente estoica entre los seres humanos y los animales para ilustrar su argumento. La «propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra», postula Smith, es un aspecto o una consecuencia de «las facultades de la razón y el lenguaje» (*RN* , pág. 44) [13] . Es común a «todos los seres humanos y no aparece en ninguna otra raza de animales, que revelan desconocer tanto este como cualquier otro tipo de contrato» (pág. 44). Tal vez nos parezca que los perros cooperan a veces entre sí, pero lo que seguro que no hacen es suscribir contratos entre ellos, viene a decirnos Smith. Como consecuencia de ello, no tienen otro modo de conseguir lo que quieren unos de otros sino mediante una servil forma de adulación.

> Nadie ha visto jamás a un perro realizar un intercambio honesto y deliberado de un hueso por otro con otro perro. Y nadie ha visto tampoco a un animal indicar a otro, mediante gestos o sonidos naturales: esto es mío, aquello tuyo y estoy dispuesto a cambiar esto por aquello. Cuando un animal desea obtener alguna cosa, sea de un hombre o de otro animal, no tiene otros medios de persuasión que el ganar el favor de aquellos cuyo servicio requiere. El cachorro hace fiestas a su madre, y el perro se esfuerza con mil zalamerías en atraer la atención de su amo durante la cena, si desea que le dé algo de su comida (pág. 45).

Por una vía que sigue muy de cerca la trazada por Cicerón y por otros textos estoicos, y valiéndose del ejemplo de un perro (ejemplo estoico por excelencia de la conducta animal) para apuntalar su argumento, Smith viene a decirnos que los animales no humanos, por carecer de la razón y del lenguaje, solo tienen a su alcance una forma muy disminuida de conexión, tanto con sus congéneres como con los seres humanos. Y lo único que pueden hacer es adular de forma «servil» a la persona o al animal al que quieren complacer con la esperanza de obtener de él aquello que quieren. No tienen modo alguno de formar proyectos que impliquen reciprocidad o un reconocimiento de igualdad. Los seres humanos, al poseer las facultades del lenguaje y la razón, pueden usar la persuasión para conseguir lo que quieren, y una expresión característica de esa capacidad es la firma de contratos y el establecimiento de relaciones de intercambio.

El famoso pasaje que sigue unas pocas líneas después suele ser leído fuera de contexto. «No es la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio», escribe Smith. Pero no está queriendo decir con ello que todo el comportamiento humano esté motivado por el interés propio (algo que se dedica a negar a lo largo de setecientas páginas en la *TSM* y que acaba de negar también ahí mismo, en la *RN*). Lo que está afirmando, en realidad, es que esas formas de intercambio y cierre de tratos están impregnadas de un carácter particularmente digno y humano, un carácter que las hace expresivas de nuestra humanidad. «Solo un mendigo —prosigue— escoge depender básicamente de la benevolencia de sus conciudadanos» (pág. 46).

Además, y para que no pensemos que algunos seres humanos están intrínsecamente por encima de otros con respecto a los elementos clave de la dignidad humana, Smith subraya de inmediato que eso no es así. «La diferencia de talentos naturales entre las personas es en realidad mucho menor de lo que creemos» (pág. 47). Las diferencias que observamos entre los hombres son la consecuencia, más que la causa, de la división del trabajo:

> La diferencia entre dos personas totalmente distintas, como por ejemplo un filósofo y un vulgar mozo de cuerda, parece surgir no tanto de la naturaleza como del hábito, la costumbre y la educación. Cuando vinieron al mundo, y durante los primeros seis u ocho años de vida, es probable que se parecieran bastante, y ni sus padres ni sus compañeros de juegos fuesen capaces de detectar ninguna diferencia notable. Pero a esa edad, o poco después, resultan empleados en ocupaciones muy distintas. Es entonces cuando la diferencia de talentos empieza a ser visible y se amplía gradualmente hasta que al final la vanidad del filósofo le impide reconocer ni una pequeña semejanza entre ambos (págs. 47).

Las ideas de que todos los seres humanos son absolutamente iguales en lo que respecta a las capacidades básicas en las que radica la dignidad humana y de que las distinciones de clase y nivel social son artificiales son conocidos principios estoicos. Pero Smith les imprime un giro nuevo y lo hace en dos significativos sentidos. En primer lugar, pone el énfasis en la importancia del trabajo y en la influencia de la ocupación para las habilidades humanas del individuo, algo que nunca interesó particularmente a los estoicos. En segundo lugar, muestra que las diferentes condiciones de vida no solo dan lugar a diferentes clases y niveles de personas a ojos de quienes son suficientemente insensatos como para atribuir importancia

alguna a esas cosas, sino que también dan forma sustancial a la persona, pues afectan directamente al desarrollo de las aptitudes humanas. En la tercera sección del capítulo, volveré sobre este postulado tan crucial.

Podemos afirmar, pues, que la *RN* se ubica de lleno en la tradición estoica: la dignidad humana estriba en una serie de capacidades para las relaciones racionales y recíprocas. Lo que Smith añade a esa tradición es, sin embargo, de muy profundo calado, pues él considera que las relaciones contractuales y de intercambio —algo que los autores griegos antiguos, aristócratas ociosos por lo general, tendían a menospreciar— son expresión de valores nucleares de la dignidad. Las relaciones materiales no son inferiores y vulgares, como los griegos tendían a pensar (motivo por el cual las reservaban para los esclavos y las mujeres, y no para los aristócratas libres), sino que son, más bien (o, cuando menos, pueden ser), formas de una racionalidad mutuamente respetuosa.

Dadas así las cosas, Smith también sostiene a lo largo de la *RN* que pervertir esas relaciones es algo más grave que un simple pecado venial: es una deformación de la humanidad completa de una persona. Existen, claro está, múltiples formas de intercambio, igual que hay muchos tipos de propiedad, pero el hecho de que cada hombre sea propietario de su propia fuerza de trabajo [14] constituye, para Smith, la «base fundamental de todas las demás propiedades» (pág. 182), la forma fundamental de propiedad de la que derivan el resto de las formas de propiedad; esa idea está muy estrechamente ligada a la idea de que el trabajo es «la medida real del valor de cambio de todas las mercancías» (pág. 64). Siendo esto así, la propiedad de su propia mano de obra es «la más sagrada e inviolable» forma de propiedad de un hombre. Es aquello muy nuestro que nos permite expresarnos hacia los demás en términos de respeto mutuo y reciprocidad, negociando como seres humanos dignos y no adulando como perros. Por consiguiente, el hecho de que las condiciones imperantes impidan en muchos sentidos a los trabajadores usar su propia mano de obra como querrían no solo supone una violación paradigmática de los derechos de propiedad, sino que es también una ofensa a su humanidad y, por lo tanto, una inobservancia de la justicia más básica:

> Así como la propiedad que cada persona tiene de su trabajo es la base fundamental de todas las demás propiedades, también es la más sagrada e inviolable. El patrimonio de un hombre pobre estriba en la fuerza y destreza de sus manos; el impedir que emplee esa fuerza y esa

> destreza de la forma en que él crea más conveniente sin perjudicar a nadie es una violación flagrante de la más sagrada de las propiedades. Es una manifiesta usurpación de la justa libertad tanto del trabajador como de los que podrían estar dispuestos a emplearlo (pág. 182).

El blanco de las críticas de Smith en este pasaje es la institución del aprendizaje obligatorio, que restringe la entrada de trabajadores en los oficios y fija barreras frente a la posibilidad de que los jóvenes empleen sus aptitudes como a ellos les plazca. Otra diana de su época sobre la que dispara con argumentos similares es la práctica del registro en parroquias, que impide que los trabajadores puedan moverse de un lugar a otro en busca de un empleo apropiado para ellos. Y por último, recurre a tales apreciaciones para criticar también las prácticas restrictivas para el comercio, sobre todo las relacionadas con los monopolios coloniales, que impiden a los colonos negociar a su voluntad con cualquiera que desee comprar sus productos.

Smith nos está diciendo, pues, que, aunque los seres humanos poseen, al comienzo de sus vidas, una dignidad igual, las sociedades suelen intervenir de formas muy diversas impidiendo que esa igualdad natural se desarrolle libremente. Él considera que la libre elección de ocupación y la libertad de movimiento y de asociación son derechos humanos básicos requeridos por la idea misma de la dignidad humana, y que, sin embargo, tales libertades son vulneradas a diario.

¿Cuál es la fuente de esas vulneraciones? A lo largo de la obra —como Rothschild y Fleischacker muestran fehacientemente—, Smith se niega a echar la culpa a los trabajadores de su desdichada situación. De hecho, hace gala de una gran simpatía y respeto por estos, y por la racionalidad de las decisiones que tomarían si se les dejara el margen suficiente para ejercer la libertad de elección. Y, como ya hemos visto, hace escarnio de las pretensiones de quienes propugnan la existencia de una desigualdad de talentos innata; en todo caso, esas diferencias son un producto de las diferencias de educación y hábito. Lo que sí dice Smith es que, del mismo modo que los ricos tienen unos vicios característicos que son «la avaricia y la ambición», los pobres también tienen los suyos, entre los que pone como ejemplo «el odio al trabajo y el amor a la tranquilidad y los goces del momento» (págs. 674-675). En general, sin embargo, sostiene que los pobres son, en esencia, ahorradores y trabajadores cuando se les da un trato

apropiado. «Siempre veremos que los trabajadores son más activos, diligentes y eficaces donde los salarios son altos que donde son bajos» (pág. 129).

La auténtica fuente de los abusos señalados por Smith ha de buscarse en el desequilibrio de poder existente entre patronos y trabajadores, unido al hecho de que el Gobierno, rehén de las clases potentadas, suele apoyar a los primeros frente a los segundos. Dada esa asimetría de poder,

> no resulta [...] difícil prever cuál de las dos partes se impondrá habitualmente en la puja, y forzará a la otra a aceptar sus condiciones. Los patronos, al ser menos, pueden asociarse con más facilidad; y la ley, además, autoriza o al menos no prohíbe sus asociaciones, pero sí prohíbe las de los trabajadores. No tenemos leyes del Parlamento contra las conchabanzas que pretendan rebajar el precio del trabajo; pero hay muchas contra las que aspiran a subirlo (págs. 111).

Smith se adelanta a quienes puedan aducir, contra lo que él dice, que apenas se oye hablar de conspiraciones entre patronos, pero sí son habituales los complots entre trabajadores. Así, añade con tono de burla que «el que imagine que por ello los patronos no se unen, no sabe nada de nada. Los patronos están siempre y en todo lugar en una especie de acuerdo, tácito pero constante y uniforme, para no elevar los salarios sobre la tasa que exista en cada momento» (pág. 111). Además, cuando los patronos se unen para acordar deliberadamente los salarios, sus tratos «se urden siempre con el máximo silencio y secreto»; cuando los trabajadores se rinden a ello sin oponer resistencia (como suele ser el caso), aunque las consecuencias de la situación resultante sean «duras para ellos», por lo general, «pasan completamente desapercibidas» (pág. 111).

Uno de los temas que más preocupan a Smith es la influencia desmedida de los patronos, y, en especial, de los grandes comerciantes e industriales, sobre el Gobierno. Al comentar la desastrosa influencia de los comerciantes e industriales sobre el comercio exterior por culpa de la práctica del monopolio, Smith los compara con «un ejército permanente excesivamente numeroso» que se ha convertido en «algo temible para el Gobierno y en muchas ocasiones intimida a los legisladores» (pág. 561). Cualquier parlamentario que vote a favor de los monopolistas tiene el futuro asegurado, porque adquiere «popularidad e influencia entre una clase de personas cuyo número y riqueza les proporcionan una gran importancia» (pág. 561). De ahí que «cada vez que los legisladores tratan de regular las diferencias entre los patronos y sus trabajadores, consulten siempre a los patronos» (pág. 207). Smith infiere de ese hecho la llamativa conclusión

siguiente: cuando la regulación resultante favorece a los trabajadores, «es siempre justa y equitativa» (presumiblemente, porque, dada su situación, los legisladores solo se negarán a aprobar aquellas transgresiones más claras o, incluso, flagrantes de los principios de justicia). Sin embargo, cuando la legislación resultante favorece a los patronos, «a veces ocurre lo contrario», comenta Smith con irónica sutileza (pág. 207). El estado de cosas deseable sería que las deliberaciones de un parlamento se guiaran «por una amplia visión del bien común y no por la inoportunidad vocinglera de los intereses privados» (pág. 562). Esta situación, sin embargo, está muy lejos de ser la que se produce en realidad.

Está claro que la sociedad a la que aspira Smith es una en la que se respete la dignidad humana y la «libertad natural», en la que todas las personas puedan celebrar contratos e intercambios —sobre todo, con respecto a su propia fuerza de trabajo— sin intrusiones que reduzcan su condición a la de animales aduladores y serviles. Su adición clave a la tradición estoica es la idea de que la organización económica de una sociedad tiene una importancia crucial con vistas a la expresión plena de la dignidad humana, pues puede hacer que nuestras relaciones sociales sean mutuamente respetuosas y recíprocas, o aduladoras y deformes. El respeto por la dignidad humana obliga a conceder un amplio margen de libertad a los trabajadores que incluya la libre elección de ocupación y la libertad de movimiento de un lugar geográfico a otro.

¿Es el Estado «no intervencionista» un elemento necesario más de la moral política según Smith? Muchos así lo han creído, pero, a la hora de explicar cómo deberían procurar las sociedades esos objetivos básicos que él propone, Smith no se muestra como un simple defensor de la inacción estatal. De hecho, su análisis de la política de su propia época pone en entredicho la distinción misma que muchos han hecho entre acción e inacción estatales: el hecho de que los parlamentos no regulen la práctica del monopolio es un ejemplo de inacción, en cierto sentido, pero también lo es (y muy patentemente) de acción, pues constituye la opción deliberada de unos legisladores por favorecer los intereses de los comerciantes e industriales, bajo cuyo influjo se encuentran. Smith opina —y esto es evidente— que hay una serie de ámbitos en los que los Estados deberían mostrarse más activos de lo que se muestran, lo que —en el sentido más convencional del término— significa que deberían aprobar leyes intervencionistas. Sostiene que las leyes deberían regular los monopolios y

la práctica de la dominación colonial. Está a favor de abolir el comercio de esclavos y, de hecho, llegó a hacer campaña personalmente por dicha causa. No oculta sus simpatías por la idea de regular los salarios para favorecer a los trabajadores, ya que considera que estos deberían tener garantizado cobrar «el mínimo coherente con la existencia humana» (pág. 113), lo que significa lo suficiente para mantener un hogar con una esposa y con tantos hijos como sean necesarios para que, al menos, dos de ellos sobrevivan hasta la edad adulta. [15] Como veremos, asigna al Estado una función muy amplia en el área de la educación. Lo que más critica de la manera habitual en la que el Estado obraba en su época no es tanto que esté activo, sino que lo esté en el sentido equivocado, rehén de los intereses de los más adinerados, en vez de deliberar iluminado por una «amplia visión del bien común».

La riqueza de las naciones es un libro famoso, sobre todo, por sus argumentos sobre la eficiencia, que son, sin duda, de un gran interés. Smith no trata de convencer a su público de que efectúe los cambios que él recomienda por razones morales únicamente. De hecho, dedica muchos de sus esfuerzos a argumentar que los monopolios, las restricciones al comercio, la institución del aprendizaje y las restricciones al libre movimiento de los trabajadores son ineficientes en la práctica. Esos argumentos, además de ser intrínsecamente importantes, poseen en sí mismos una relevancia moral. Smith sostiene que «ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros es pobre y miserable» (pág. 126); para florecer, un Estado debe hallar las vías oportunas para generar crecimiento económico, como mínimo, hasta el punto en que pueda procurar un nivel aceptable de sustento para todos sus ciudadanos. «[Es e]n el estado progresivo, cuando la sociedad avanza hacia [...] la riqueza plena, [...] cuando la condición del pueblo pobre trabajador, la gran masa de la población, es más feliz y confortable. El estado progresivo es realmente el alegre y animoso para todas las clases de la sociedad» (pág. 129). Por eso, quienes creen que un buen nivel de vida para las personas pobres supone un imperativo moral deberían interesarse también por elevar la eficiencia.

Ahora bien, Smith también expone argumentos justificadores de sus propuestas concretas que se basan en la justicia y que son independientes de la eficiencia. [16] Su crítica contra el sistema de aprendizaje está basada en la injusticia «manifiesta» de violar la propiedad «más sagrada e inviolable» de

una persona, que es su propio trabajo (pág. 182). También expulsar a un hombre de aquella parroquia en la que él haya elegido residir es, según Smith, «una violación evidente de la libertad natural y la justicia» (pág. 206). En las colonias —explica él—, las grandes compañías comerciales participadas por acciones actúan de manera ineficiente, pero también «injusta, caprichosa y cruel», pues gravan al pueblo sometido «con el menos valioso de los objetivos», es decir, para sostener la mala y despilfarradora conducta de sus propios empleados. Igualmente, y aunque Smith no duda en criticar la esclavitud por su ineficiencia (*WN* , págs. 99, 386-389), también deja muy claro que la considera injusta, pues nace de una «predisposición tiránica» (*Lectures on Jurisprudence* [*Lecciones sobre jurisprudencia*], *LJ* [B], pág. 132, cf. *TMS* , págs. 206-207, que comentaré más adelante). En general, según apunta Smith en el análisis de la esclavitud que hace en la *RN* , «el orgullo del hombre hace que ame el dominio, y nada le mortifica más que el verse obligado a condescender a persuadir a sus inferiores» (pág. 496). De hecho, el deseo de señorear en los demás sin reconocer la dignidad humana de las otras personas es la explicación que da Smith a la persistencia y la práctica omnipresencia de tan manifiestamente ineficiente institución. Las regulaciones legales a favor de los trabajadores, recordemos, son «siempre justas y equitativas» (pág. 207), mientras que las que favorecen a los patronos no lo son. Sus argumentos para justificar la reducción de la jornada laboral a fin de dar más tiempo libre y descanso al trabajador invocan razones de eficiencia, pero también «los dictados de la razón y la humanidad», que los patronos deberían atender, de todos modos, para cuidar de la necesidad natural de descanso de sus trabajadores (pág. 131). [17] Su argumento para justificar unos salarios con los que vivir dignamente, aunque hace hincapié en que los trabajadores realizan mejor sus tareas cuando están bien pagados, también alude a la justicia como una razón separada de la anterior: «Además, es justo que aquellos que proporcionan alimento, vestimenta y alojamiento para todo el cuerpo social reciban una cuota del producto de su propio trabajo suficiente para estar ellos mismos adecuadamente bien alimentados, vestidos y alojados» (pág. 126). Por último, el argumento de Smith para justificar la necesidad de dedicar dinero a la mejora de las instituciones que imparten justicia da gran importancia a las injusticias flagrantes causadas por las desigualdades de propiedad (*WN* , págs. 709-710), pero también a la «inseguridad» que tales injusticias producen.

Las sociedades, según Smith, deben ser juzgadas no en función de una determinada cualidad que posean como conjuntos orgánicos, sino por lo que hacen a los individuos que viven en ellas. En ese punto, él es uno de los grandes precursores de la tradición liberal. Por eso, no debe sorprendernos que considere que incluso el crecimiento económico deba evaluarse con regularidad en función de la contribución que realiza a la felicidad humana, y, en cierto sentido, él incluye el de la distribución entre los factores a tener en cuenta: «Ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros es pobre y miserable». [18] Pero Smith incluso va más allá de esa apreciación general al señalar que las clases trabajadoras tienen derecho, por razones de pura justicia, a unas condiciones de vida dignas y a unas libertades básicas de empleo y asociación.

III. LOS FUNDAMENTOS MATERIALES DE LAS CAPACIDADES HUMANAS

Smith está de acuerdo con los estoicos en que la dignidad humana es merecedora de respeto. Tenemos unos deberes morales que nos obligan a respetar la dignidad de nuestros conciudadanos formando con ellos relaciones que estén basadas en la reciprocidad, y no en la fuerza ni en el engaño. Todo ese aspecto de su argumentación es ciceroniano; ahora bien, Smith modifica el argumento de Cicerón en dos (y muy productivos) sentidos.

En primer lugar, como ya hemos podido ver, Smith no interpreta los conceptos de justicia y de respeto en un sentido tan limitado como lo hacen Cicerón y los estoicos. Él entiende que, para que una vida esté a la altura de la dignidad humana, es necesario algo más que protegerla frente a la agresión, la tortura y el robo: son necesarias, también, ciertas condiciones de trabajo, pues es en el ámbito laboral donde la humanidad de una persona se expresa de un modo profundo y fundamental. La libertad para celebrar contratos disponiendo de su fuerza de trabajo propia, la libertad de movimiento y la libre elección de ocupación son esenciales para una vida en la que la persona pueda «trocar, permutar y cambiar» como un ser humano, en vez de adular como un animal. Al mismo tiempo, para que una vida esté a la altura de la dignidad humana también son necesarios: medios materiales para formar una familia y criar a los hijos hasta que sean adultos y, por lo tanto, un salario que alcance suficientemente para vivir; espacios para el descanso y el recreo; y una vida política en la que las leyes se hagan

por el bien de todos, y no por la presión de los ricos sobre un legislativo cautivo. A diferencia de los estoicos, que pedían que se tratara bien a los esclavos al tiempo que sostenían que la institución en sí les era indiferente, Smith considera que las instituciones sí importan para que la vida de las personas tenga la debida dignidad humana, y que la esclavitud, la dominación colonial y ciertas formas de dominio de los ricos sobre los pobres son vulneraciones de la justicia básica. En ese sentido, Smith está proponiendo de forma sorprendentemente avanzada argumentos similares a los que hoy formulan los proponentes del llamado «enfoque de las capacidades».

Así pues, Smith, más que apartarse radicalmente de la tradición estoica, elimina una flagrante incongruencia en dicha tradición. Me refiero a que es incongruente negar la importancia de los bienes externos en el contexto de la distribución material, pero recalcar al mismo tiempo con la máxima contundencia la importancia de estos en el contexto de la agresión y el respeto. Reflexionar más a fondo sobre el trabajo de lo que lo hicieron los autores griegos y romanos antiguos ayuda a Smith a corregir ese error y, por ende, a materializar más plenamente el potencial de la doctrina estoica.

Pero otro problema acecha en el fondo mismo de la tradición, y es ahí donde Smith realiza su aportación más creativa. La doctrina estoica de la irrelevancia de los «bienes externos» hace que infravaloremos la importancia de lo externo en una vida en la que estén operativas la razón práctica y la libertad de elección moral. Ese es el hilo de la crítica de Smith que hemos seguido hasta aquí: aquella parte de su argumento en la que hace hincapié en el autodominio y la racionalidad de los trabajadores pobres. Pero la doctrina también nos lleva a pasar por alto el hecho de que la privación de bienes externos puede perjudicar el desarrollo de partes de la personalidad imprescindibles para tener una vida a medida de la dignidad humana: la racionalidad, la elección moral, la voluntad. Y esa es una carencia en el estoicismo que Smith también corrige con esclarecedora perspicacia.

Muchos de los trabajadores mencionados en la *RN* tienen unas vidas tolerablemente buenas y Smith deja claro que son personas dignas de respeto por su autodominio, su inteligencia y su capacidad para elegir. Pero también destaca, como hemos visto, que el hábito y la educación desempeñan un papel esencial en la conformación de las aptitudes humanas: el filósofo y el mozo de cuerda difieren por su educación, no por

su naturaleza, por mucho que la «vanidad» del primero le haga creer que sí. De ahí que buena parte de la *RN* esté dedicada a señalar los muchos factores que pueden contribuir a que no se desarrollen ciertas capacidades humanas clave. Algunos de esos factores son puramente físicos. La pobreza supone una adversidad para la vida y la salud. Algunos países son tan pobres que se ven obligados a practicar el infanticidio y a dejar que sus ancianos y enfermos sean devorados por las fieras salvajes (*WN* , pág. 10). Pero incluso en Gran Bretaña, la mortalidad infantil elevada es característica entre la población trabajadora y no lo es entre las clases más adineradas. Y es que, «aunque la pobreza no impide la procreación, resulta extremadamente desfavorable para criar a los hijos. La planta tierna nace, pero en un suelo tan frío y un clima tan severo pronto se marchita y muere» (pág. 126). [19] En las Tierras Altas escocesas, era habitual que una mujer pariera hasta veinte hijos a lo largo de su vida y que apenas le sobrevivieran dos. «En algunos lugares la mitad de los niños mueren antes de los cuatro años; en muchos, antes de los siete; y en casi todos antes de los nueve o diez» (pág. 127); esto era así entre las clases trabajadoras pobres, que no podían permitirse dar a los hijos lo que estos necesitaban. En otros pasajes del libro, Smith ofrece una formulación más general a ese mismo argumento: toda clase que no pueda sustentarse con sus salarios se verá asolada por «la miseria, el hambre y la mortandad» (pág. 119). [20]

Estos argumentos pese a ser bastante evidentes, sirven ya por sí solos para poner el proyecto estoico en entredicho, pues nos recuerdan que la dignidad humana no es pétrea e indestructible, sino que, más bien, es una «planta tierna» [21] que se marchita si topa con una climatología inclemente. Esto significa que no podemos sostener que la distribución de bienes materiales es irrelevante para la dignidad humana, pues nuestra dignidad requiere, como condición mínima imprescindible, que estemos vivos, [22] y las vidas de los niños dependen de esas circunstancias materiales. Puede que los estoicos creyeran posible ignorar ese detalle porque simplemente consideraban, como lo consideraba la mayor parte de su sociedad, que los niños muy pequeños no eran plenamente humanos todavía y, por lo tanto, no tenían mayor derecho a seguir viviendo que cualquier animal no humano. [23] O puede que, sencillamente, creyeran que poco podían hacer las sociedades para corregir la mortalidad de los bebés. Ambas ideas eran (y son) incorrectas. La estrecha atención prestada por Smith a las circunstancias económicas reales de las personas y su percepción de que la

mortalidad infantil está ligada a la pobreza le permiten llegar a una simple pero, hasta entonces, insólita conclusión: si la dignidad humana es algo que debe respetarse, vamos a tener que organizar mejor la sociedad para que los niños puedan vivir hasta la edad adulta.

Y es entonces, en el largo análisis que dedica a la educación, cuando Smith desarrolla más extensamente sus ideas sobre la fragilidad de la dignidad humana. La pregunta a la que trata de dar respuesta es si el Estado debe responsabilizarse de la educación de su población y cómo. Recordemos que Smith ya ha señalado la gran influencia que cabe atribuir al hábito y a la educación, causantes de, más o menos, toda la diferencia que apreciamos entre el filósofo y el mozo de cuerda. Pues bien, ya en esta otra parte posterior de la obra, explica que el efecto combinado de la división del trabajo y una insuficiente educación general es muy pernicioso para las aptitudes humanas:

> Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizá siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta. Por ello pierde naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana. La torpeza de su mente lo torna no solo incapaz de disfrutar o soportar una fracción de cualquier conversación racional, sino también de abrigar cualquier sentimiento generoso, noble o tierno, y en consecuencia de formarse un criterio justo incluso sobre muchos de los deberes normales de la vida privada. No puede emitir juicio alguno acerca de los grandes intereses de su país; y salvo que se tomen medidas muy concretas para evitarlo, es igualmente incapaz de defender a su país en la guerra. La uniformidad de su vida estacionaria naturalmente corrompe el coraje de su espíritu, y le hace aborrecer la irregular, incierta y aventurera vida de un soldado. Llega incluso a corromper la actividad de su cuerpo y lo convierte en incapaz de ejercer su fortaleza con vigor y perseverancia en ningún trabajo diferente del habitual. De esta forma, parece que su destreza en su propio oficio es adquirida a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales. Y en cualquier sociedad desarrollada y civilizada este es el cuadro en que los trabajadores pobres, es decir, la gran masa del pueblo, deben necesariamente caer, salvo que el Estado tome medidas para evitarlo (págs. 717-718).

Sucede lo contrario —prosigue Smith— en las sociedades «bárbaras», pues en ellas cada persona tiene que desempeñar una serie de tareas diversas, lo que mantiene sus mentes alerta. Todos tienen que ser guerreros, estadistas, jueces, etcétera. «Cada hombre hace o es capaz de hacer casi cualquier cosa que otro hombre haga o sea capaz de hacer» (pág. 718), y, de ese modo, las personas alcanzan un nivel de desarrollo bastante completo de sus capacidades; sin embargo, un nivel elevado de desarrollo también comporta graves peligros para las facultades humanas. Aquellos cuya situación privilegiada les permita desempeñar una labor contemplativa

tendrán mucho que contemplar y, muy posiblemente, podrán desarrollar sus mentes «en grado extraordinario», pero son la excepción. «Pese a las notables aptitudes de esos pocos, todas las partes más nobles de la naturaleza humana pueden en buena medida embotarse y extinguirse en la gran masa de la gente» (pág. 719).

El peligro —continúa diciendo Smith— no es mucho cuando se trata de «las personas de rango y fortuna», pues incluso cuando los hijos de esas personas no están destinados para la vida contemplativa, normalmente son receptores de una educación cara y bastante integral antes de que se inicien en el oficio o profesión al que finalmente se dedicarán. Si no obtienen mayor beneficio de esa formación, rara vez será debido a la falta de inversión familiar en ella. Además, los ricos normalmente no trabajan tantas horas como los pobres, por lo que pueden reservar una parte de su jornada a «perfeccionarse» en alguna rama del conocimiento o actividad distinta de su oficio o negocio. Su posible pérdida de capacidades humanas no es algo que deba mover a los poderes públicos a actuar en sentido alguno.

> Con el pueblo llano ocurre lo contrario. Dispone de poco tiempo para dedicarlo a la educación. Los padres apenas pueden mantener a los hijos, y apenas puedan estos trabajar deben aplicarse a algún oficio con el que puedan ganarse la vida. Este oficio será normalmente tan simple y uniforme que ejercitará poco la inteligencia; al mismo tiempo, el trabajo será tan constante y severo que dejará poco tiempo de ocio y menos inquietud para hacer y ni siquiera para pensar en ninguna otra cosa (pág. 719).

Sostiene entonces Smith que esta no es una situación inevitable. Ningún Estado puede garantizar una educación tan extensa para todos los ciudadanos como la que los ricos reciben gracias al dinero de sus padres, pero sí puede proporcionar (como ya hacía Escocia con normalidad en aquel entonces) los «elementos fundamentales de la educación» obligándolos a aprender a leer, escribir y calcular antes de tener autorización para ejercer trabajos remunerados. De hecho, el propio Smith describe entonces un sistema de educación obligatoria de bajo coste [24] a través de las escuelas parroquiales.

A continuación, Smith inserta una pequeña digresión histórica: los ejercicios gimnásticos obligatorios en la Grecia y la Roma antiguas servían de forma análoga para mantener activa a una ciudadanía cuyos miembros (todos ellos) estaban así preparados para defender su Estado y su libertad. Ensalzando las virtudes de un ejército ciudadano reclutado de todas las clases de la sociedad, señala que un ser humano que no sea capaz de

defenderse a sí mismo ni a su sociedad «es tan mutilado y deforme en su mente como otro pueda serlo en su cuerpo al no tener o no poder usar sus miembros más esenciales» (pág. 720). E incluso está en peor situación que la persona que sufre una discapacidad física, pues los aspectos mentales de la felicidad son más cruciales que los físicos. Acto seguido, aplica esa idea a la cuestión de las personas trabajadoras pobres:

> Lo mismo puede decirse de la grosera ignorancia y estupidez que en una sociedad civilizada parecen tan frecuentemente entumecer la inteligencia de todas las clases inferiores del pueblo. Un hombre que no esté en el uso de las facultades intelectuales de un hombre es si cabe más despreciable que un cobarde y parece estar mutilado y deformado en una parte del carácter de la naturaleza humana incluso más esencial. Aunque el Estado no obtuviese ventaja alguna de la educación de las clases inferiores del pueblo, igual debería cuidar que no quedasen completamente sin instrucción (pág. 721).

Smith nos aporta una idea de una gran profundidad en este fascinante análisis suyo. Me refiero a la idea de que, al nacer, las aptitudes del ser humano están en un estado incipiente o poco desarrollado, y que solo con apoyo del entorno —incluido el apoyo a la salud física de la persona y, en especial en este caso, a su desarrollo mental— pueden alcanzar la madurez necesaria para que estén a la altura de la dignidad humana innata. Es evidente que Smith cree que todas las personas normales pueden desarrollar esas capacidades más maduras o avanzadas que hacen que sus vidas sean plenamente humanas, y no «mutiladas y deformes». Con su comparación del filósofo con el mozo de cuerda ha dejado ya claro que las diferencias entre unos hombres y otros que tan visibles son en la sociedad son producto del hábito. Pero rompe con la línea de los estoicos al subrayar que lo que el mundo externo les hace a las aptitudes innatas básicas de los seres humanos tiene una importancia muy real. Simplemente, no podemos tener una vida a la altura de nuestra dignidad si atrofiamos aquellas capacidades mentales que son cruciales para llevar una vida de activa libertad de elección y ciudadanía. [25]

Esta reflexión no es, ni mucho menos, nueva; el propio Smith halla precedentes de sus ideas en la Grecia y la Roma antiguas, pero, como es bien sabido, ninguna de esas sociedades dedicó apenas esfuerzos a la educación de las clases trabajadoras; para Aristóteles, el hecho de que algunas personas tengan que trabajar manualmente todo el tiempo solo significa que no pueden recibir la educación provista por la polis y, por consiguiente, no pueden ser ciudadanos capaces de participación plena en los asuntos de esta. [26] En época más contemporánea de Smith, la idea de la

educación universal era ciertamente un tema de debate en el continente europeo, [27] pero no conozco ningún otro análisis del tema por aquel entonces que conectara la ausencia de tal formación educativa reglada con una deformidad o mutilación humana; en Gran Bretaña, él es un pionero claro en esa cuestión. Podría afirmarse, incluso, que las (ya posteriores) propuestas de Wollstonecraft, pese a ser más ambiciosas por el hecho de incluir a las mujeres, no fueron tan enfáticas en cuanto al deber del Estado de impedir el desaprovechamiento de aptitudes humanas. De hecho, hasta finales del siglo XIX , y gracias a la obra de T. H. Green, no habría un movimiento político concreto a favor de la educación obligatoria avalado por un proyecto filosófico plenamente desarrollado. [28]

Los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx, de 1844, con sus famosos análisis sobre el funcionamiento humano, son, en algunos aspectos, el mejor paralelismo que se puede establecer con el argumento de Smith aquí expuesto, y de hecho, Smith avanza el propio argumento de Marx en no pocos y llamativos sentidos. Pero lo que el autor alemán no llegaría a enfatizar como el escocés es la importancia clave de la educación para el desarrollo de las aptitudes humanas: él se centró en las condiciones materiales de los trabajadores y en el nulo control que tenían sobre su vida laboral y sobre lo que producían. El énfasis de Smith en la educación y en la libre elección de ocupación nos encamina en una senda mucho más productiva para el pensamiento contemporáneo.

Podemos constatar, pues, que Smith se dedica a desarrollar una especie de teoría política en dos fases: hay una parte de su pensamiento político en la que se compromete con el apoyo a (y el desarrollo de) las aptitudes humanas para ofrecer un nivel de vida adecuado y la provisión pública de una educación universal; y luego hay otro aspecto de su pensamiento político en el que da a esas aptitudes margen para que se activen por medio de la creación de espacios en los que los trabajadores puedan vivir con acuerdo a sus propias capacidades de pensamiento y de autodominio.

En vez de limitarse a afirmar, como hacen los estoicos, que todas las personas están dotadas de dignidad humana plena con independencia de lo que el mundo les haya hecho, Smith propone un argumento que cumple con el requisito establecido aquí, en el capítulo 3, de cumplir con una distinción entre tres categorías de capacidades: concretamente, entre «capacidades básicas» y «capacidades internas desarrolladas», por una parte, y entre esos dos tipos de capacidades y las «capacidades combinadas» que permiten

elegir otros funcionamientos relacionados. Los trabajadores que Smith describe en sus páginas no dejan nunca de ser dignos de respeto como seres humanos, porque poseen aquello (las capacidades básicas) que podría haberse transformado (aunque, llegados a la edad adulta, lo más probable es que tal transformación ya no sea posible). También los obreros de Marx siguen siendo seres humanos, aunque se les haya dado un modo de existencia «puramente animal». No alcanzamos a comprender la auténtica magnitud de los daños que la pobreza y la ignorancia pueden causar si no somos plenamente conscientes de que (al menos en ocasiones) la ignorancia puede atrofiar facultades mentales y morales clave.

IV. Esbozos de una política transnacional

La *RN* se ocupa principalmente de las cuestiones económicas internas de las naciones, pero eso no significa, ni mucho menos, que trate con indiferencia las cuestiones globales. Por la temática de su libro, Smith no aborda los clásicos temas ciceronianos de la guerra justa, la intervención humanitaria y otros «deberes de justicia». Sí muestra, sin embargo, su interés por que todas las personas del mundo dispongan de la oportunidad de desarrollar las aptitudes de inteligencia y autodominio que él valora especialmente (capacidades internas) para que puedan así gobernarse a sí mismas (capacidades combinadas). El sentido de su comparación entre las naciones «progresivas» y las «decadentes» no es otro que dar a todos los países ciertas indicaciones de cómo podrían mejorar la situación de sus ciudadanos. Hasta cierto punto, esta labor es una labor de cada nación, pero Smith reconoce también que las relaciones entre ellas tienen una considerable repercusión en la probabilidad de que cada país logre prosperar. De sus comentarios sobre las cuestiones internacionales, podemos extraer, como mínimo, un bosquejo de una política internacional de la capacidad humana, que contendría los cuatro elementos que se desarrollan a continuación.

1. Libre comercio

Smith hace una famosa e influyente defensa del papel de los mercados como mecanismos favorecedores de la prosperidad de todas las naciones, una prosperidad que se ve muy obstaculizada por las políticas proteccionistas, por muy atractivas que estas puedan parecer a corto plazo.

Pese a que él se ganaba la vida en el Servicio de Aduanas, en su libro critica duramente el sistema mercantil y apoya un régimen internacional mucho más abierto.

En ese sentido, Smith podría parecernos un predecesor directo de los defensores actuales del libre comercio, así como de ciertas medidas internacionales como la creación de la Organización Mundial del Comercio, pero debemos ser precavidos antes de lanzar una afirmación así. Smith es perfectamente consciente de que el libre comercio significa algo más que la simple supresión de aranceles proteccionistas. El comercio auténticamente libre se ve obstruido constantemente por prácticas monopolísticas, tanto en el interior de los países como en acuerdos que van más allá de las fronteras nacionales: es lo que Smith llama los «expedientes mezquinos y malignos del sistema mercantil» (pág. 602). Él conoció de primera mano a ciertas antepasadas de las actuales corporaciones empresariales internacionales como fueron la Compañía de las Indias Orientales y otras sociedades mercantiles participadas por acciones. [29] Sus explicaciones sobre el funcionamiento de estas son demoledoras. Él sostiene que perturban tanto las economías internas de las naciones implicadas (en especial, las de los países colonizados pobres) como la salud de las relaciones comerciales que podrían establecerse entre las naciones, pues cada compañía termina adoptando unas políticas dirigidas, ante todo, a perpetuar su propio poder y lucro, pero no el poder y el beneficio de los países en los que realizan su actividad. Cuando operan en una colonia, protegen la indolencia y la mala conducta de sus propios empleados. Los verdaderos intereses de la metrópoli, y esto es algo que la gente debería entender, están en armonía con los de la colonia. «Pero el interés real de los empleados [es decir, de las autoridades coloniales] no es en absoluto el mismo que el del país, y la información más completa no pondrá necesariamente fin a su opresión» (pág. 640). Eso quiere decir que la inacción por sí sola no sirve para corregir tales abusos.

Smith subraya que estas prácticas monopolísticas son malas para la colonia, pero también para la metrópoli. ¿Cómo es que surgieron, entonces? De nuevo, su respuesta apunta a la influencia de los grandes comerciantes e industriales en el proceso político:

> Fundar un vasto imperio con el único objetivo de crear un pueblo de clientes puede parecer a primera vista un proyecto acertado solo para una nación de tenderos. En realidad, es un proyecto totalmente incorrecto para una nación de tenderos, aunque extremadamente

> conveniente para una nación cuyo Gobierno está influido por tenderos. Esos políticos, y solo ellos, son capaces de fantasear con la idea de emplear la sangre y la fortuna de sus conciudadanos en fundar y mantener un imperio de ese tipo (pág. 606).

Aquí, como en partes anteriores del libro, sus argumentos se centran en cuestiones relacionadas con la eficiencia, pero también pone sobradamente de manifiesto que los monopolios coloniales sobre el comercio son una «opresión» que es, además, «injusta» (pág. 623) y «una violación manifiesta de los derechos humanos más sagrados» (pág. 582).

2. Fin de la explotación colonial: autogobierno en todas las naciones; comunicación del conocimiento

En términos más generales, a Smith le horroriza la práctica misma de establecer colonias y gobernarlas desde la distancia. «La insensatez y la injusticia fueron los principios que inspiraron y dirigieron el proyecto original de fundar esas colonias; la insensatez de buscar minas de oro y plata, y la injusticia de anhelar la posesión de países cuyos inofensivos aborígenes, lejos de hacer daño a las gentes europeas, recibieron a los primeros conquistadores con toda clase de muestras de amabilidad y hospitalidad» (pág. 584). En cierta medida, Smith exime de tal acusación a las colonias norteamericanas, cuyos colonos, huidos de la persecución religiosa, tuvieron, según él, motivos «más razonables y loables» (pág. 584). Pero ni siquiera de tales asentamientos puede atribuirse mérito alguno Europa, pues, aunque la injusticia en el Viejo Continente no fue el motivo directo de fundación de la colonia, sí fue causa indirecta de ello. En definitiva, «en todos estos casos, lo que pobló y cultivó a América no fue la sabiduría y el buen hacer, sino el desorden y la injusticia de los Gobiernos europeos» (pág. 584). Como vemos aquí y seguiremos viendo más adelante, Smith se muestra muy sensible con las injusticias cometidas con los habitantes nativos de América, pero también con las otras iniciativas que tuvieron una intención más directamente explotadora: habla así de la «cruel destrucción de los nativos que siguió a la conquista» (*WN* , pág. 568).

La opinión general de Smith es que jamás debería haber existido colonia alguna, pero, dado que existen, también reconoce que sería utópico esperar que las naciones europeas renunciaran sin más a ellas de golpe, ya que eso sería «proponer una clase de medida que jamás ha sido y jamás será adoptada por ninguna nación del mundo» (pág. 609). Lo menos que se les puede pedir, sin embargo, es que sigan el ejemplo de los ingleses y

concedan a los colonos el máximo autogobierno posible («suficiente buena tierra y libertad para administrar sus propios asuntos a su propia manera» [pág. 572]). Smith destaca las asambleas representativas propias de las colonias norteamericanas, caracterizadas por un control de sí mismas y por una libertad civil que, «en todo respecto, es igual a la de sus conciudadanos de la madre patria» (pág. 583).

Por otra parte, debemos (y podemos) apoyar la comunicación de conocimientos y tecnologías entre Europa y las colonias, pues, con el tiempo, esta ayudará a corregir el desequilibrio de poder. En ese punto, Smith se permite pronosticar un futuro en el que todas las naciones poseerán los recursos necesarios para mantener una soberanía nacional genuina, obteniendo así protección para los derechos y para el desarrollo de las capacidades humanas de sus habitantes:

> En el momento en que dichos descubrimientos tuvieron lugar, la superioridad de fuerzas resultó ser tan grande en el lado de los europeos que fueron capaces de cometer impunemente en esos remotos parajes toda clase de injusticias. Es posible que de aquí en adelante los nativos de esos países se fortalezcan y los de Europa se debiliten, y los habitantes de todo el mundo arriben a ese equilibrio de fuerza y valor que, al inspirar el temor recíproco, es lo único que puede abrumar la injusticia de las naciones independientes y conducirlas a alguna clase de respeto por los derechos de las demás. Y nada puede lograr ese equilibrio de fuerzas mejor que la mutua comunicación de conocimientos y de toda clase de mejoras que naturalmente se genera mediante un intenso comercio entre todas las naciones (pág. 621).

Este clarividente párrafo continúa teniendo una gran significación para las decisiones políticas que cabe tomar en una era nominalmente poscolonial como la nuestra. Poca duda cabe de que Smith se mostraría a favor de aquellas políticas que promovieran la educación en todas las naciones, al menos, en forma de transferencia tecnológica y de otras formas de intercambio intelectual. Pero lo más probable, a juzgar por sus ataques contra el comportamiento de los empleados de la Compañía de las Indias Orientales, es que instara también a nuestras corporaciones multinacionales (y a sus empleados) a dedicar parte de sus recursos a la formación de la población trabajadora en aquellos lugares en los que realizan negocios. Y, como de costumbre, probablemente recomendaría tal política tanto por su eficiencia como por su equidad.

3. Migraciones: un vacío en la teoría de Smith

Las teorías de Smith sobre el comercio cuestionan que se deba dar relevancia a las fronteras nacionales. Del mismo modo que las barreras entre regiones (o que las prácticas monopolísticas) dentro de un país son malas, también lo son las que se establecen entre naciones e impiden el funcionamiento de un mercado genuinamente libre (sin monopolios). Cabría esperar que, como corolario de tal cuestionamiento, se observara también en Smith un apoyo explícito al libre movimiento de personas entre países. Igual que la libre elección de ocupación y la libertad de movimiento para buscar trabajo son ejes centrales del programa de Smith en el plano nacional interno, podría suponerse que deberían serlo también en el plano transnacional. Pero él no dice nada sobre ello, lo que deja un gran hueco por llenar en su explicación.

Si verdaderamente Smith no quiso apoyar la apertura total de fronteras, tal vez se debiera a su especial interés por proteger el autogobierno democrático dentro de cada nación. Es evidente que el autogobierno nacional se ve, cuando menos, amenazado si el movimiento de entrada y salida de ciudadanos de un país es demasiado rápido e incontrolado. La ciudadanía necesita una continuidad para consolidarse y necesita significar algo para que las votaciones y la representación adquieran el peso que Smith considera que deben tener. Aun así, Smith debería estar a favor de la inmigración liberal en las naciones más ricas por tratarse de un proceso eficiente para estas y de una fuente clave de libertad humana para el trabajador.

4. Un patriotismo crítico

Esa impresión general que se desprende de la *RN* , según la cual Smith es partidario de minimizar el papel de las fronteras nacionales, se debe en buena medida a su muy crítico análisis del patriotismo y el nacionalismo en el libro sexto de la *TSM* (añadido a la sexta edición de la obra). Smith no defiende la adopción de una perspectiva distanciada desde la que siempre aspiremos a maximizar el bien de toda la humanidad. Considera, más bien, que deberíamos cumplir con nuestras obligaciones morales dentro de nuestro propio contexto particular, y, a partir de ahí, ver las conexiones que nos unen con personas de otros contextos, pero siempre desde nuestro propio punto de vista interno. En el mencionado libro sexto, Smith resume y amplía los conocidos argumentos ciceronianos sobre los deberes especiales que tenemos para con nuestra familia, nuestros amigos y nuestro

entorno local. Al igual que Cicerón, él también parece opinar que esas conexiones y apegos tienen un valor intrínseco por sí mismos, y no como meras delegaciones de un todo.

Smith piensa, como Cicerón, que nuestro Estado es merecedor de gran parte de nuestro interés por razones tanto de exigencia de responsabilidades como de psicología motivacional. El Estado nación es, normalmente, la mayor unidad política sobre la que podemos ejercer una influencia significativa (*TMS* , pág. 227). También suele ser el hogar de todas las personas a las que amamos. «Por naturaleza, entonces, lo apreciamos, no solo por nuestras emociones egoístas, sino por todos nuestros afectos privados benevolentes» (*TSM* , págs. 409-410). Debido a esa conexión, mostramos cierta inclinación también a sentirnos orgullosos de él y a compararlo favorablemente con otras naciones. Pensamos que sus guerreros, poetas, filósofos o estadistas son mejores que los de otros países; «estamos dispuestos a contemplarlos [30] con la admiración más parcial y a clasificarlos (a veces muy injustamente) por encima de los de todas las demás naciones» (pág. 410). Smith afirma también que ese amor al país propio delata «la sabiduría que diseñó el sistema de los afectos humanos» (pág. 412). Incluye dos principios: el respeto y la veneración por la constitución establecida, y «un ferviente deseo de hacer, en la medida de nuestras posibilidades, que la condición de nuestros ciudadanos sea segura, respetable y feliz» (pág. 415).

Pero ya en su manera de describir ese patriotismo que él considera permisible e, incluso, loable, Smith no puede resistirse a introducir una crítica: la sobrevaloración que hacemos de los nuestros es a menudo «injusta». Se extiende un poco más al respecto diciendo que el patriotismo suele desviarse hacia la denigración maliciosa de otras naciones: «El amor a nuestra nación a menudo nos predispone a mirar con los celos y la envidia más malignos la prosperidad y grandeza de cualquier nación cercana» (pág. 411). Por ese motivo, también, las naciones tienden a tratarse de forma inmoral unas a otras y a mostrar un manifiesto desprecio por el derecho internacional. «En aras del más minúsculo interés, merced a la más ligera provocación, todos los días vemos que esas reglas son o bien eludidas o bien directamente violadas sin vergüenza o remordimiento [...], y el mezquino principio del prejuicio nacional se apoya muchas veces en el noble principio del amor a nuestro país» (pág. 411). Smith reprocha a Catón el Viejo el terminar todos sus discursos con las famosas palabras «es

asimismo mi opinión que Cartago debe ser destruida», atribuyendo tal fórmula al «patriotismo salvaje de una mente vigorosa pero tosca». La postura contraria, antiagresiva, de Escipión era, sin embargo, «la expresión liberal de una mente más amplia e ilustrada» (pág. 411).

En general, pues, Smith juzga inaceptable el patriotismo cuando lleva a las naciones a vulnerar el derecho internacional, pero también cuando las arrastra a aborrecer la prosperidad de otros países. A continuación, se centra en acontecimientos de su tiempo:

> Puede que haya alguna razón para que Francia e Inglaterra teman el incremento de su mutuo poderío naval y militar, pero es ciertamente indigno de unas naciones tan ilustres como ellas el que sientan envidia de la felicidad y prosperidad interna de la otra, del cultivo de sus tierras, el progreso de sus manufacturas, la expansión de su comercio, la seguridad y cantidad de sus puertos y radas, el adelanto de sus artes y ciencias liberales. Todos ellos representan mejorías genuinas del mundo en que vivimos. La humanidad se beneficia y la naturaleza humana se ennoblece gracias a ellos. En todos esos progresos cada nación debería no solo esforzarse por sobresalir, sino, en aras del amor a la especie humana, también por promover y no obstruir la excelencia de sus vecinos. En todos los casos se trata de objetos apropiados para la emulación nacional, y no para envidia o el prejuicio nacional.
>
> No parece que el amor hacia nuestro país derive del amor a la humanidad. El primer sentimiento es totalmente independiente del segundo y en ocasiones nos predispone a actuar de forma contradictoria con este (págs. 411-412).

Smith nos insta a identificarnos con el bien de toda la humanidad sin abandonar la dedicación a nuestra propia nación. Así, al tiempo que nos preparamos para repeler cualquier agresión injusta, como el derecho de gentes nos autoriza a hacer, deberíamos enorgullecernos de (e incluso promover activamente) la prosperidad y los logros culturales de los seres humanos, vivan donde vivan.

El orden mundial cosmopolita esbozado por Smith es solo eso, un mero bosquejo. Pero, aun así, aporta ciertas ideas de gran valor que no aparecen en ninguna otra parte de la tradición internacionalista estoica. Como es característico en él, Smith detecta las cuestiones económicas requeridas por la justicia global con una agudeza que la mayoría de los filósofos que se enmarcan en su misma tradición no mostraron. Incluso cuando se manifiesta pesimista acerca de la posibilidad de alcanzar una sociedad mundial que sea justa de un modo estable, su diagnosis de la dificultad es, en sí misma, un gran paso adelante.

V. El estoicismo de *La teoría de los sentimientos morales*: justicia y beneficencia

Ya hemos comentado las grandes innovaciones de Smith. Pero el retrato de su pensamiento quedaría incompleto si nos detuviéramos ahí: aún nos queda por ver cómo la tradición estoica no cesa de ejercer una gran influencia sobre su modo de pensar y llega incluso a hacer que él mismo tome distancia en cierta parte de su producción intelectual con respecto a algunos de sus mejores hallazgos y apreciaciones. Como podemos ver, la *TSM* coincide hasta cierto punto con la *RN* en la idea de propugnar la base de una política cosmopolita que se fundamente en un respeto universal por la humanidad. Pero el lector de la *TSM* buscará en vano aquel perspicaz reconocimiento que Smith hacía en la *RN* del hecho de que los deberes de justicia «incluyen» unos deberes de ayuda material y de apoyo a las capacidades humanas. Hasta cierto y sorprendente punto, dadas las innovaciones de la *RN* , la *TSM* conserva una influencia integral de cierta manera ciceroniana de entender la política que divide nuestros deberes en dos categorías —la de los estrictos y la de los menos estrictos— y que prescribe el autodominio para quienes estén privados de sostén material. Y en un punto importante, la *TSM* incluso se queda muy por detrás de Cicerón, pues llega a negar la existencia de la «injusticia pasiva».

Un evidente rasgo ciceroniano de la *TSM* , que está presente sin variaciones en las seis ediciones originales de la obra, es la contundente distinción entre la justicia y la beneficencia que se expone en II.ii.1 (*TSM* , págs. 173-179). La beneficencia, según argumenta Smith, es meritoria, pero «siempre es libre»: ni puede ni debe ser impuesta por ley. La razón que aduce para ello es que la ausencia de beneficencia «no tiende a concretarse en ningún mal efectivo real» (pág. 173). La persona que no practica la beneficencia tal vez sea merecedora de crítica moral, pero, aun así, «no perpetra un menoscabo efectivo a nadie. Solo deja de hacer el bien que es correcto que hubiera hecho» (pág. 174). Cuando el fallo de la persona es la no devolución de un favor recibido de un benefactor concreto, lo que está desatendiendo así «se aproxima más a lo que se denomina una obligación absoluta y total». Pese a todo, no se puede considerar una obligación perfecta. Forzar a esa persona a realizar lo que la «gratitud» entraña desde el punto de vista moral implica que lo que debería hacer «sería, si fuera posible, más incorrecto que su negligencia» (pág. 174). Los deberes de beneficencia con los amigos, parientes y extraños están aún más lejos de ser una obligación perfecta. Ni siquiera cuando unos padres no cuidan como

deben de sus hijos, o cuando unos hijos no hacen lo propio con sus padres, supone nadie que la ley tenga derecho alguno a exigir por la fuerza el cumplimiento de un deber moral (*TMS* , pág. 81).

No ocurre lo mismo con la justicia. Cumplir con los deberes de justicia sí es algo plenamente exigible por la fuerza, porque transgredir los preceptos de lo justo implica «un mal, causa un ultraje real y efectivo a personas concretas» (pág. 175). (Los ejemplos que Smith, tan ciceroniano él, cita explícitamente son la agresión, el robo y el asesinato.) La obligación de actuar conforme a los dictados de la justicia es estricta y puede ser impuesta por ley.

Smith matiza, sin embargo, su distinción: él reconoce que, en realidad, las leyes «de todas las naciones civilizadas» ciertamente «obligan a los padres a mantener a sus hijos, y a los hijos a mantener a sus padres, e imponen sobre las personas muchos otros deberes de beneficencia» (pág. 177). Las autoridades públicas no se limitan, de hecho, a castigar vulneraciones de la justicia; en cierta medida, también «demandan buenos oficios recíprocos». Pero Smith trata muy de pasada la cuestión y se conforma con afirmar que el legislador tiene una labor muy delicada en ese punto y siempre es mejor que cuide de no extralimitarse en esa misión. «Dejar [la mencionada labor] completamente de lado expone a la comunidad a brutales desórdenes y horribles atrocidades; y excederse en [ella] es destructivo para toda libertad, seguridad y justicia».

Aparte de este breve y críptico párrafo, Smith parece hacer suyo en bloque el argumento ciceroniano, el cual justifica haciendo referencia a la, para entonces, ya convencional distinción entre deberes perfectos e imperfectos. Pero hemos visto que esta distinción no es muy útil para defender aquella otra, pues los deberes de beneficencia pueden ser considerados como algo muy estricto y plenamente exigible por la fuerza, aun sin que sean vistos como deberes asignables a individuos concretos (es decir, como unas obligaciones ligadas, por ejemplo, a un sistema impositivo público). Y este es un detalle demasiado evidente como para que Smith lo hubiera pasado por alto. El párrafo de las matizaciones comienza con unos deberes que sí son asignables a unos individuos determinados (padres e hijos) y exigibles por la fuerza de la ley; pero termina aludiendo a una amplia variedad de deberes de evitación de «brutales desórdenes y horribles

atrocidades». Se supone que el legislador se ocupa entonces de ellos conforme a las vías ya desarrolladas en la *RN* : es decir, mediante impuestos y gravámenes de varios tipos.

Lo que extraña más de esa sección es lo poco perfilada que parece estar. Smith suscribe una distinción, luego presenta una serie de consideraciones que van en contra de esa distinción misma, y luego parece desdecirse de tales consideraciones para retomar la distinción original. Tampoco en sus subsiguientes revisiones de la obra encuentra oportuno desarrollar el párrafo de las matizaciones refiriéndolo a las apreciaciones y conclusiones de la *RN* . Bien se podría suponer que la provisión de una educación pública y gratuita es un ejemplo de esa evitación de «horribles atrocidades» mediante la acción estatal que cabría financiar mediante los impuestos. Sería un ejemplo muy fácil de dar, pero Smith no lo hace. En líneas más generales aún, todo el análisis que Smith elabora en la *RN* acerca de cómo el sector público recauda dinero para financiar su propio funcionamiento es muy relevante en ese punto, igual que lo es su detallada explicación de los diferentes tipos de gravamen, algunos más apropiados moralmente que otros.

Pero lo que falla en este pasaje de la *TSM* no es solo que el autor no haya expandido suficientemente en él el argumento de base previo a la luz de sus nuevas ideas expuesta en la *RN* . El problema también está en que esas nuevas ideas se contradicen con cualquier forma de distinción entre justicia y beneficencia. Sabemos que Smith ha reiterado que la justicia misma exige tratar bien a los trabajadores, cuya productividad es el sostén de la prosperidad nacional; o que se atenta gravemente contra ella (contra la justicia) no instituyendo una educación pública; o que interferir en el libre movimiento de la mano de obra es una «violación flagrante del más sagrado» derecho de propiedad (*RN* , pág. 182); u otras cosas por el estilo. Dicho de otro modo, Smith ha reconocido que los trabajadores tienen derecho a cierta forma de trato que está amparado por los principios de justicia, que es un pleno derecho de justicia y que entraña incluso ciertas nociones de propiedad y de violación que casan a la perfección con el discurso de la justicia; y, si acaso, lo único que puede quedar por dilucidar entonces es: ¿a quién corresponden los deberes correlacionados con esos justos derechos y cuál es el contenido preciso de tales deberes? Esta, claro está, es una pregunta tan ingente como difícil cuya respuesta todavía no conocemos muy bien (véase el capítulo 7). Pero Smith sí dice mucho al

respecto en la *RN* que bien puede ayudarnos a responderla. Como mínimo, sabemos que él cree que los Estados —y sus ciudadanos— tienen los deberes siguientes: mantener un sistema de educación pública gratuita; adoptar unas políticas económicas que permitan el libre movimiento de trabajadores y el libre comercio; limitar los monopolios; recaudar dinero para sostener el sector público mediante un sistema impositivo razonablemente equitativo que se centre en el consumo y evite gravar los bienes y servicios de primera necesidad; impedir que los grandes comerciantes e industriales influyan indebidamente en el proceso político; conceder una autonomía política completa a las colonias fundadas por la nación, y abolir la trata de esclavos. El incumplimiento de cualquiera de esos deberes es una violación de la justicia básica, lo cual significa que el infractor individual (sea este un monopolista, un comerciante de esclavos o un defraudador fiscal) puede ser penalizado por la ley. También significa que, allí donde las leyes se muestren insuficientes, debe producirse una reforma política que permita convertir tales violaciones en delitos punibles.

Pero he ahí un punto en el que la revisión de la *TSM* parece especialmente descuidada, pues el ya mencionado párrafo de las matizaciones muestra que Smith aprecia problemas en su propio argumento, problemas que se habían expuesto más extensamente en la *RN* . Pero, lejos de abandonar la distinción ciceroniana por inútil, Smith lleva esa estéril diferenciación de Cicerón más lejos incluso que el propio pensador romano, pues insiste en afirmar que la justicia es meramente «una virtud negativa y solo nos impide lesionar a nuestro prójimo» (pág. 178). No exige ninguna acción positiva. «A menudo podemos cumplir todas las normas de la justicia simplemente si nos sentamos y no hacemos nada» (pág. 178).

¿Por qué rechaza Smith la doctrina de la «injusticia pasiva», una de las más sutiles e interesantes características de la doctrina de Cicerón? Presumiblemente, porque entiende que esta doctrina ciceroniana (como ya he argumentado antes) desdibuja decisivamente la línea que separa la justicia de la beneficencia al exigir, en nombre de la justicia, unos proyectos activos de asistencia y rescate sociales que, generalmente, comportan unos gastos que normalmente podrían interpretarse como un tipo de beneficencia. Además, la doctrina de la injusticia pasiva confunde el tema en lo que a los deberes perfectos e imperfectos respecta. Si yo tengo el deber de justicia de intervenir para impedir que otras personas sean atacadas o asesinadas, entonces los deberes de justicia comienzan a perder todo

parecido razonable con unos «deberes perfectos» que cabe asignar a individuos concretos, y pasan a asemejarse mucho más a unos deberes «imperfectos» de beneficencia que pueden dejar cierto margen a los individuos para seleccionar el objeto específico de sus esfuerzos. En cualquier caso, Smith parece empeñado en conservar la distinción ciceroniana de deberes en su forma más contundente; de ahí su rechazo de la doctrina de la injusticia pasiva.

VI. EL ESTOICISMO EN *LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES*: BIENES EXTERNOS Y AUTODOMINIO

Estos problemas son serios, pero es posible imaginar una solución a los mismos que incorpore las mejores apreciaciones sobre la justicia social expuestas por el propio Smith en la *RN* . Mucho más peliaguda, sin embargo, es la incongruencia en la que cae Smith al hacer suyas las actitudes estoicas clásicas en referencia a los bienes externos. En las primeras ediciones de la *TSM* , él avala de forma más o menos sistemática la línea argumental estoica según la cual ninguna persona virtuosa atribuirá importancia alguna a los bienes externos, ni considerará grave la pérdida de estos, sino que cultivará una actitud de autodominio virtuoso que se alce por encima de los azares de la fortuna. Smith se vale de la imagen de ese «sabio» estoico como ejemplo de norma moral y, en varios puntos, alude a la doctrina estoica de la *oikeiôsis* para explicar cómo cada uno de nosotros está adecuadamente preparado para cuidar de sí mismo.

Sabido es que, en la sexta edición de la *TSM* , Smith se distancia hasta cierto punto de ese punto de vista estoico. En ella, critica las actitudes estoicas del desapego y la *apatheia* (libertad frente a las pasiones). En opinión de Charles Griswold, que ha escrito una detallada y, en ciertos aspectos, muy útil descripción de ese cambio, el estoicismo pasa entonces a servirle «a Smith de estudio de caso de cómo los sentimientos morales naturales se distorsionan cuando los sometemos a la presión filosófica». [31] También Rothschild considera que «la apatía y la indiferencia» estoicas le resultan «odiosas a Smith, especialmente cuando impactan en los "afectos privados y familiares". Richardson, Marivaux y Riccoboni, dice él, son en ese punto "mucho mejores maestros que Zenón, Crisipo o Epicteto"». [32]

Todo esto es verdad, pero solo hasta cierto punto. Smith sí se distancia en algunos sentidos del estoicismo y sí critica la *apatheia* estoica como guía para los «afectos familiares», pero ninguno de los dos autores dedica el tiempo suficiente a distinguir entre lo que Smith critica y lo que conserva. Y ese es un esfuerzo que vale la pena, porque la verdadera doctrina de Smith es mucho más extraña aún que la relajada y compasiva que le imputan.

En las secciones que revisó, Smith formula dos críticas contra el estoicismo. En primer lugar, sostiene el valioso argumento de que la perspectiva del desapego absoluto, sobre todo cuando la tomamos en conjunción con una doctrina estoica de la Providencia, hace que nos sea imposible captar la urgencia o el apremio de las distinciones morales. «Al intentar no solo moderar sino erradicar todas nuestras emociones privadas, parciales y egoístas, por exigir que no sintamos ante cualquier cosa que nos suceda o que suceda a nuestros amigos o a nuestro país, ni siquiera las pasiones simpatizadoras y moderadas del espectador imparcial», el estoicismo induce en nosotros una indiferencia ante «cualquiera de las cosas que la naturaleza nos ha prescrito en tanto que actividad y ocupación apropiada para nuestras vidas» (pág. 512). Smith argumenta que la doctrina del desapego extremo no solo es incompatible con la forma correcta de interesarnos por la virtud y el vicio en este mundo, sino que también están, en muchos sentidos, en disonancia con los propios objetivos del estoicismo, que son «animar [a las personas] a realizar actos de la más heroica magnanimidad y la más amplia benevolencia» (pág. 513). La naturaleza, a diferencia del estoicismo, «no ha ordenado que esta sublime contemplación sea el gran oficio y ocupación de nuestras vidas» (pág. 512). Deberíamos situarnos dentro de la red de nuestras preocupaciones e intereses humanos, incluidos los que sentimos por quienes nos son próximos y queridos. Estas críticas tienen un gran valor: el sabio estoico tiene muchos visos de desempeñarse con una extraña y extrema lentitud en un mundo de malas acciones y conductas, tanto por el distanciamiento que toma con respecto a los apegos locales y a favor de una imparcialidad completa (el ya mencionado problema de la motivación «mezclada con mucha agua»), como por el hecho de que carece de ese apego por los bienes externos que se necesita para dar un sentido a la justicia y a la valentía. [33] El estoicismo, según argumenta Smith, nos aporta una buena forma de corregir lo que está desequilibrado o lo que es parcial en nuestras pasiones gracias al

mecanismo del espectador, pero lleva el desapego demasiado lejos, hasta un extremo que, además de erróneo, es contraproducente. Esa es la crítica que aquí he propuesto en el capítulo 3.

Smith formula una crítica más contra la *apatheia* en un capítulo crucial añadido en la sexta edición: el titulado «De la influencia y autoridad de la conciencia» (*TSM* , III.iii). Y es aquí donde un examen más detenido del texto nos revela una tensión en su propio argumento. El estoicismo —sostiene él— nos insta a concebirnos, cada uno de nosotros, «no como algo separado y distinto, sino como un ciudadano del mundo, miembro de la vasta comunidad de la naturaleza» (pág. 265). Por lo tanto, no deberíamos atribuir a nuestras preocupaciones inmediatas mayor importancia que a ninguna otra parte de ese vasto sistema. Cuando somos víctimas de una desgracia, o cuando lo son nuestros amigos y parientes, deberíamos verla igual que vemos cualquier suceso calamitoso que afecte a cualquier otro ciudadano del mundo. (Y cita un largo pasaje de Epicteto para ilustrar el argumento [*TMS* , pág. 141].)

A continuación, Smith introduce una distinción de crucial importancia, y es esta la que tiende a pasar inadvertida a muchos analistas de su obra. Él dice que existen dos tipos de desgracias personales que pueden despertar en nosotros una reacción excesiva. Unas son las que nos afectan «solo indirectamente, al referirse primero a otras personas especialmente cercanas a nosotros, como nuestros padres, hijos, hermanos y hermanas, o amigos íntimos» (pág. 265). (Fijémonos en que las esposas están ausentes, tanto de esa lista como de la propia vida de Smith.) Las del segundo tipo son las que nos afectan a nosotros directamente, bien físicamente, bien en nuestra reputación. La distinción resulta fundamental para la crítica que Smith hace del estoicismo, pues su crítica solo es aplicable al primer tipo de desgracia: «El hombre que no siente más por la muerte o la miseria de su propio padre o hijo que por las del padre o hijo de cualquier otro no parecerá ser un buen hijo ni un buen padre. Tan antinatural indiferencia no estimularía nuestro aplauso, sino que incurriría en nuestra mayor desaprobación» (pág. 266). Smith desarrolla esta parte del argumento con cierto detalle, poniendo el acento en la importancia de la devoción filial y de otros sentimientos «naturales» como ese en la vida humana. El exceso sentimental en tales ocasiones es considerado por él con bastante indulgencia; es el defecto de esa clase de sentimientos lo que le resulta «siempre particularmente

abominable» (pág. 267). Y es ahí donde Smith llega a la conclusión, mencionada por Rothschild, de que los poetas y los novelistas son mejores guías en ese tipo de situaciones que los filósofos estoicos:

> En tales casos, la apatía estoica jamás es aceptable, y todos los sofismas metafísicos que la sostienen pocas veces sirven para otra cosa que no sea inflar la dura insensibilidad del petimetre hasta diez veces su impertinencia original. Los poetas y novelistas que sobresalen en la descripción de los refinamientos y delicadezas del amor y la amistad, y todos los demás afectos privados y familiares, Racine y Voltaire, Richardson, [34] Maurivaux y Riccoboni, son en tales casos mucho mejores maestros que Zenón, Crisipo o Epicteto (pág. 267).

Dicho de otro modo, Smith critica la apatía estoica solo en referencia a la primera clase de infortunios, aquellos que nos afectan porque afectan a nuestras amistades y familiares. Le interesa subrayar que los sentimientos que unen a familias y amigos son muy valiosos; al minusvalorarlos, el estoicismo subestima demasiadas cosas.

Smith pasa entonces a la segunda clase de infortunios y deja claro de inmediato que el tratamiento que prevé para estos es distinto: «La situación es diferente con los infortunios que nos afectan inmediata y directamente a nosotros». En ese caso, sostiene, es el exceso lo que resulta ofensivo y el defecto en la reacción lo que no. De hecho, «son contados los casos en donde podemos llegar demasiado cerca de la apatía y la indiferencia estoicas» (pág. 268). Pero incluso tan matizada forma de enunciarlo se pierde en las líneas que siguen, pues Smith nos insta encarecidamente en ellas a despreciar a aquellas personas que viven bajo la opresión de sus calamidades personales. A un niño pequeño, dice, se le puede perdonar la inconstancia, pues apenas si acaba de ingresar en «la gran escuela del autodominio», pero una persona adulta dotada de cierta firmeza ha de tratar de distanciarse de sus infortunios pensando en cómo vería su situación un espectador externo y pensando también en la admiración que este debe de sentir por aquella «cuando mantiene de esa forma la calma» (pág. 271). Ocurre, sin embargo, que las personas adultas a veces se abandonan «a toda la flaqueza del pesar excesivo» (pág. 272). Pues bien, así nos describe finalmente Smith a aquella persona que quiere que todos y cada uno de nosotros seamos:

> El hombre que realmente tiene constancia y entereza, el hombre sabio y justo que ha sido profundamente instruido en la ilustre escuela del autodominio, en el bullicio y los afanes del mundo, expuesto quizás a la violencia e injusticia facciosa, y a los sinsabores y azares de la guerra, conserva el control de sus sentimientos pasivos en todas las circunstancias, y en soledad o sociedad tiene siempre el mismo aspecto y es afectado casi de la misma forma. Ante éxitos y

> fracasos, en la prosperidad y la adversidad, con amigos y enemigos, se ha visto a menudo en la necesidad de probar esa hombría. Jamás ha osado olvidar ni por un instante el juicio que el espectador imparcial emitiría acerca de sus sentimientos y su proceder. Jamás se ha atrevido a permitir que el hombre en el pecho estuviese un momento fuera de su atención. Se ha acostumbrado a observar todo lo que se refiere a sí mismo con los ojos de ese eminente recluso. El hábito ya se le ha vuelto totalmente familiar. Ha estado constantemente modelando y en verdad bajo la incesante necesidad de modelar o tratar de modelar no solo su conducta y proceder exteriores sino en todo lo posible incluso sus sentimientos y sensaciones internas de acuerdo con los de ese juez majestuoso y honorable. No es que meramente afecte los sentimientos del espectador imparcial: realmente los adopta. Casi se identifica con y se transforma en ese espectador imparcial, y casi no siente sino lo que dicho gran árbitro de su conducta lo orienta a sentir (pág. 273).

Este pasaje ha de ser leído en su integridad para que nos demos cuenta de que el desapego del espectador se recomienda como norma tanto para el sentimiento como para la conducta de esa persona que lleva tiempo alimentando su «hombría» ante el agitado devenir de la vida. Además, Smith se apresura a asegurarnos que la postura del espectador es de una *apatheia* bastante completa; es alguien que se da a sí mismo su más absoluta aprobación, y «la miseria y la desdicha nunca pueden entrar en el corazón donde resida la plena autosatisfacción». Para Smith, los estoicos seguramente están exagerando un poco cuando dicen que la felicidad de ese hombre es siempre igual aunque las circunstancias cambien por completo, pero básicamente tienen razón (*TMS* , págs. 147-148).

Así pues, la explicación de Smith contiene una asimetría: la apatía estoica es «abominable» cuando la desgracia cae sobre un amigo o un familiar, pero es la actitud correcta ante nuestros propios infortunios personales. La imagen de un autodominio viril dibujada por Smith nos da claramente a entender que cualquier otra actitud sería una de debilidad impropia de hombres. Tampoco podemos restablecer la simetría diciendo que la asimetría solo atañe al comportamiento: a todas luces Smith quiere que las sensaciones y los sentimientos internos de las personas sean diferentes en ambos casos.

Cuesta mucho hacer una interpretación coherente de esta tesis de la asimetría expuesta por Smith. Si las desgracias son diferentes cuando afectan a otras personas, ¿por qué no son realmente malas cuando afectan a la propia persona? ¿Si es malo que mi padre o mi madre estén enfermos, por qué no lo es que lo esté yo misma? Y, a la inversa, si las calamidades deben soportarse con la más sublime indiferencia, ¿por qué no son merecedores de crítica o de desprecio el padre o el hijo que sufren por dar tanta importancia a ese sufrimiento? ¿Cómo podemos estar con Richardson

y llorar por la violación, la pobreza y la muerte de Clarissa, sin concluir de todo ello que también es muy malo que la propia persona que lee esas páginas sea violada, sea pobre o se muera? De hecho, esa alusión a la actitud del espectador de obras literarias es en sí problemática: Smith acude por sistema al espectador literario como modelo de las que deben ser las emociones adecuadas del espectador juicioso, [35] pero con ello está proporcionando también el modelo para la actitud adecuada de uno mismo o una misma ante sus propias desgracias personales.

Sin embargo, la coherencia interna no es el único problema de Smith. En aras de justificar su defensa de la indiferencia de la persona ante sus propios infortunios, Smith se ve arrastrado a repudiar algunas de sus mejores apreciaciones en la *RN* relativas a la pobreza y la miseria, y al efecto de estas sobre la mente humana. La pobreza —sostiene él ahora— no es un problema muy grave:

> La mera falta de fortuna, la pura pobreza, genera poca compasión. Sus lamentaciones tienden claramente a ser objeto más de desdén que de solidaridad. Despreciamos al mendigo y, aunque sus contratiempos pueden arrebatarnos una limosna, él no resulta casi nunca el objetivo de una conmiseración sincera (pág. 268).

Smith añade entonces que la caída desde la riqueza hasta la pobreza sí despierta a veces la conmiseración de las otras personas, aun cuando «en el presente estado de la sociedad ese problema no suele ocurrir sin la presencia de algún extravío y a veces de una pésima conducta por parte de la persona afectada» (pág. 269). A pesar de esa presunta realidad, los amigos suelen sentir lástima de esa persona hundida; de todos modos, esta será objeto de la máxima admiración si se adapta «con mayor naturalidad» a la nueva situación y se comporta con firmeza.

Varios son los chocantes argumentos expuestos: en primer lugar, Smith dice que el estado de pobreza prolongado es digno de nuestro desdén; en segundo lugar, que caer en la pobreza es (dado el actual estado de la sociedad) culpa de la persona que se empobrece; y, en tercer lugar, que la persona pobre debería ajustarse con naturalidad a la nueva situación y entender que el cambio que ha experimentado es, en esencia, insignificante. Smith se extiende a continuación a propósito de ese tercer punto y sostiene que, a grandes rasgos, los estoicos estaban en lo cierto al afirmar que «entre un contexto permanente y otro no hay en lo tocante a la felicidad ninguna diferencia esencial, y si la hay no es más que justamente la suficiente para convertir a alguno de ellos en objeto de simple elección o preferencia, pero

no de un deseo fervoroso e impaciente»; hace alusión por tanto a la doctrina estoica de los «preferidos indiferentes», aquellos bienes terrenales que una persona racional trata de conseguir si nada se lo impide, pero cuya ausencia no debería molestarnos (pág. 276). La calma puede alcanzarse en cualquier situación permanente. Un hombre con una pierna de madera se acostumbra a ella y «al cabo se identifica con el hombre ideal dentro del pecho» (pág. 276), consciente de que aquella no es obstáculo alguno para su felicidad. Por ejemplo, encarcelado en la Bastilla, el conde de Lauzun «recuperó su serenidad» (pág. 277). En general, «la gran fuente tanto de la desgracia como de los desórdenes de la vida humana brota de la sobrevaloración de la diferencia que media entre una situación permanente y otra» (pág. 277); esto es, entre la pobreza y la riqueza o entre la buena y la mala reputación. Cualquiera que lo piense seriamente verá «que en todas las circunstancias normales de la vida humana, una mente bien dispuesta puede estar igualmente tranquila, jovial y satisfecha».

Estas son afirmaciones difíciles de casar —por no decir otra cosa— con las tesis de la *RN* , donde se afirma que las circunstancias de la vida son las que generan todas las grandes diferencias que observamos entre los hombres: entre el mozo de cuerda y el filósofo, entre la persona que no puede reflexionar sobre nada y la que lo puede contemplar todo, entre la persona que está mutilada y la que está entera. Tal vez desde el momento en que los adultos están ya completos —es decir, cuando ya han recibido la mínima educación aceptable—, los cambios de su situación pasen a ser menos importantes para su vida interior, pero, en este capítulo, es evidente que Smith está pensando en situaciones que se extienden a lo largo de todo el transcurso de la vida, y que incluyen tanto la respuesta de una persona joven a la miseria como la de una persona madura. Así que es difícil no extraer de ello la conclusión de que simplemente se han obviado (o incluso ha decidido rechazar), por el motivo que fuere, las ideas sobre la formación humana a las que había llegado en la *RN* .

Me he centrado en ese capítulo concreto de la *TSM* porque se añadió en la sexta edición y, por lo tanto, es sin duda representativo de las últimas reflexiones de Smith sobre el estoicismo, las cuales son posteriores en el tiempo a la publicación de la *RN* . Estas reflexiones finales nos muestran a un Smith que se ha distanciado del estoicismo solamente en un aspecto y de un modo que introduce incoherencia en su teoría. En otros aspectos, en cambio, coincide de lleno con los estoicos: las diferencias de fortunas nunca

pueden ser consideradas dignas de una preocupación intensa o impaciente; a lo sumo, cabe atribuirles el estatus de unos preferidos (o «des-preferidos», en el caso de las desgracias personales propias) indiferentes. De hecho, en otro pasaje posterior (*TMS* , págs. 279-288), Smith va incluso un paso más allá que los estoicos, pues critica la doctrina del estoicismo sobre el suicidio por considerarla una capitulación de los héroes estoicos ante la debilidad. «Lo que nos puede empujar a esa decisión es solo la conciencia de nuestra propia flaqueza, de nuestra incapacidad para aguantar la calamidad con valentía y entereza» (pág. 505). Compárese esa actitud con la del «salvaje» de América, que puede resistir con compostura los más terribles tormentos. «Para él la gloria es soportar los tormentos con valor y devolver los insultos con diez veces más desdén y escarnio» (pág. 505).

Así pues, Smith no solo añade a la sexta edición pasajes que alinean su posición con la de los estoicos en lo que a las desgracias personales concierne, sino que también mantiene otros pasajes que ya contenían exactamente ese mismo argumento. Así, en sus comentarios sobre la utilidad, en el libro cuarto, Smith afirma que la Providencia no ha abandonado al pobre, aunque así pueda parecerlo: «En lo que constituye la genuina felicidad de la vida humana, no están en ningún sentido por debajo de quienes parecerán ser tan superiores a ellos. En el desahogo del cuerpo y la paz del espíritu, todos los diversos rangos de la vida se hallan casi al mismo nivel, y el pordiosero que toma el sol a un costado del camino atesora la seguridad que los reyes luchan por conseguir» (pág. 333). Y en el libro primero, tras un boceto preliminar y menos desarrollado de la tesis de la asimetría (donde dice que podemos permitirnos las pasiones propias de la melancolía ante las desgracias de nuestros amigos [*TMS* , págs. 48-49]), Smith asevera con contundencia que «con el individuo principalmente interesado ocurre lo contrario» (pág. 121). Aquel «que se hunde en la pena y el desaliento por cualquier calamidad que sufra siempre parece en alguna medida vil y despreciable. [...] La flaqueza de la aflicción nunca resulta en ningún aspecto admisible salvo cuando surge merced a lo que sentimos por otros más que por nosotros mismos» (pág. 121). Sigue a continuación un catálogo de ejemplos (parecido a otros anteriores en el mismo libro) que culmina con la vergonzosa conducta de un noble francés, el duque de Biron, que llegó a llorar en el cadalso (*TMS* , págs. 49-50). Por lo tanto, ni siquiera

la crítica contra el estoicismo encarnada en esa sexta edición de la obra es realmente nueva en dicha edición: la tesis de la asimetría ya estaba presente en versiones anteriores, aunque fuera de una forma menos desarrollada.

De manera similar, en el capítulo siguiente, Smith insiste en que la verdadera serenidad puede alcanzarse en cualquier posición social: el interés ambicioso por el estatus es, pues, totalmente banal e inapropiado (*TMS* , pág. 50). Ahí Smith declara explícitamente que la vida del «más modesto trabajador» no es peor que la de nadie más:

> ¿Cuál es, pues, la causa de nuestra aversión a su posición y por qué aquellos educados en los órdenes más elevados de la vida consideran algo peor que la muerte el ser reducidos a vivir, incluso sin trabajar, en sus mismas sencillas condiciones, el dormir bajo un techo igualmente humilde y el vestir el mismo modesto atuendo? ¿Es que imaginan que su estómago es más sano o su sueño más profundo en un palacio que en una cabaña? Se ha observado a menudo que lo contrario es cierto, y en realidad es tan obvio que, aunque no haya sido observado, no hay nadie que lo ignore (pág. 124).

De nuevo vemos que estos pasajes de regusto estoico (con notables reminiscencias de las epístolas de Séneca) se contradicen con las sutiles apreciaciones recogidas en la *RN* , donde se deja clara constancia de que la nutrición y la salud no son iguales en unas clases sociales y en otras, y de que, aunque las clases trabajadoras tienen más hijos, muchos de ellos no logran sobrevivir hasta la edad adulta.

Además, como ya hemos empezado a ver, la tensión entre la *TSM* y la *RN* no es de índole meramente normativa: no se trata solo de que la *TSM* nos insta a descartar, restándole importancia, aquello que la *RN* parece valorar como muy importante y necesitado urgentemente de corrección. Hay también ciertas tesis de naturaleza empírica en la *TSM* que discrepan radicalmente del contraste empírico, más cuidado, recogido en las páginas de la *RN* : me refiero a la ya mencionada tesis de que las personas que caen en la pobreza tienen ellas mismas mucha culpa de ello (y que se contradice con los numerosos pasajes en los que Smith describe cómo actúan los monopolios, los amos coloniales y otras fuerzas sociales); o a la tesis formulada en el pasaje recién citado de que la digestión y el sueño de los pobres son igual de buenos que los de los ricos (algo que se contradice con los análisis de la nutrición y de la mortalidad infantil expuestos en la *RN*); o a la tesis, expuesta inmediatamente antes de ese pasaje, según la cual el «salario del más modesto trabajador alcanza» para satisfacer todas «las necesidades naturales» (lo que también se contradice con sus propios análisis de la elevada mortalidad infantil y de la educación); o a la tesis de

que, en el mundo en su conjunto, hay veinte personas felices por cada una que sufre (pág. 140) (algo que parecería contradecirse con todo lo dicho en la *RN* sobre cómo actúan o funcionan los amos coloniales, los comerciantes de esclavos, los monopolistas, el sistema del aprendizaje, o la ausencia de una educación pública, así como con aquello otro, muy distinto, que se dice en la *RN* a propósito de que, por cada persona rica en el mundo, hay quinientas que son pobres [*WN* , pág. 710]); o a la tesis de que los ricos consumen en realidad más o menos la misma cantidad de recursos que los pobres y, por lo tanto, «se reparten con los pobres el producto de todos sus mejoramientos» (algo que se contradice con lo mucho que se explica en la *RN* acerca de cómo los ricos distorsionan las operaciones del propio Estado para favorecer sus propios intereses, impidiendo que las personas pobres tengan la oportunidad de criar hijos y educarse al mismo tiempo, y, con frecuencia, gravando esas mismas «necesidades» vitales de un modo que impone una severa carga a la población pobre); [36] o a la tesis de que la mayor parte del sufrimiento causado por la miseria en el mundo se debe a que no sabemos lo bien que estamos en realidad (algo que se contradice con los mordaces ataques de la *RN* contra la institución del aprendizaje, el mercantilismo, la esclavitud y el colonialismo); o, ya puestos, a la tesis de que «la pobreza puede ser eludida con facilidad y el menospreciarla casi deja de ser una virtud» (pág. 365) (lo que parece contradecirse con el argumento completo de la *RN* sobre la inmensidad y la ingobernabilidad de las fuerzas del monopolio, el capital y el colonialismo que generan y perpetúan gran parte de la pobreza del trabajador). Además de todas estas contradicciones evidentes (o así me parece a mí que son), hay una profunda diferencia de tono entre ambas obras: la *TSM* se refiere despectivamente a la pobreza y, más aún, a las personas que se preocupan por ella, mientras que la *RN* muestra el más entusiasta interés (y comprensión) por la vida de las personas pobres y un gran respeto por sus esfuerzos. Es como si la *TSM* hubiera sido escrita —incluso en esa sexta edición— por Epicteto, y la *RN* por alguien mucho más «italiano» o incluso «femenino»; esto es: más vivamente interesado por la interpenetración entre las condiciones materiales de la vida y determinadas aptitudes humanas destacadas.

Debemos abordar también una última complicación introducida en el argumento de la *TSM* : me refiero a cómo Smith emplea el concepto de Providencia. Como hemos visto, el autor exhorta al agente activo a no asumir el punto de vista del universo cuando se pregunte qué hacer y qué no

hacer: las distinciones morales y las relaciones personales deberían ser vistas desde dentro de uno mismo. Pero a mí me parece que yerran bastante el tiro quienes concluyen —como hace Rothschild— que Smith no cree ya en un ordenamiento providencial de la naturaleza. Las referencias a una Providencia de corte estoico son continuas en el texto de la *TSM* y, de hecho, determinan el conjunto de su enfoque de los sentimientos morales. Una y otra vez nos dice que la «naturaleza» ha diseñado nuestros sentimientos para que funcionen bien aun sin que medien unas intenciones buenas conscientes de nuestra parte. [37] Tampoco estamos hablando de un mero «orden sin diseño», que es como lo describe Rothschild: se aprecia claramente una cierta concepción del universo como algo dotado de un orden divino, aun si la deidad en cuestión se parece más al Zeus estoico que al Dios cristiano. En realidad, cuando Rothschild titula su capítulo final «Un mundo huérfano», dando a entender que es en un mundo así donde cree Smith que vivimos, interpreta de manera curiosamente distorsionada el pasaje del que extrae esa frase, pues justo después de afirmar la existencia de un «magno, benevolente y omnisciente Ser», Smith escribe que «para esta benevolencia universal, la mera sospecha de un mundo huérfano debe de ser la más melancólica de las reflexiones» (pág. 421).

De ahí que lo sorprendente de que aparezca la expresión «la mano invisible» en la *TSM* sea la gran relevancia que se le ha dado. Se trata de un pasaje como otros muchos de la obra, en el que Smith afirma que una disposición determinada de las cosas produce unos buenos resultados sin que en ello intervenga nuestra participación consciente. Los ricos contribuyen al bienestar general porque «una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes» (pág. 333). Aparte de lo que ya se ha reseñado sobre ese enunciado —en definitiva, que es falso y que, por otra parte, no es congruente con lo que se explica en la *RN* —, nada tiene de destacable. De hecho, lo raro sería que pudiéramos hacer una lectura mínimamente lógica de la *TSM* en la que elimináramos por completo el concepto de Providencia, como también sería extraño interpretar las apariciones de este en el texto como si fueran meras alusiones «irónicas» como la que Rothschild cree leer en ese pasaje de la «mano invisible». [38]

No obstante, lo que sí es cierto y, sin duda, mueve a Rothschild a hacer el análisis que hace —más imbuido del contenido de la *RN* que del de la *TSM* — es que la idea de la Providencia en general aparece mucho menos (o, incluso, casi no aparece) en la *RN* . En esta otra obra, sí da la sensación de que Smith está interesado por el «orden sin diseño» y que no se rinde a la idea de que el sistema obedece a un plan divino. De ahí que la famosa aparición de la expresión «mano invisible» [39] en la *RN* sí pueda ser considerada como un remanente de obras anteriores de Smith, es decir, como un vestigio de la Providencia en un libro que, en general, no descansa sobre esa idea.

Hay ahí, pues, otra extraña disconformidad que, cuando menos, ayuda a explicar las otras discrepancias. Dado el gran papel atribuido a la Providencia en el análisis recogido en la *TSM* en su conjunto, se entiende que sea más difícil (para Smith, al menos) indignarse ante los efectos de la pobreza o ante las diferentes «situaciones permanentes» de las diferentes personas. Smith concede allí que la naturaleza ha encaminado a los seres humanos por la senda de corregir lo que ella misma había dispuesto de inicio (*TMS* , pág. 168), pero que esa es una vía que solo puede usarse con moderación si no se quiere que el «orden» del conjunto parezca un desorden.

VII. El estoicismo viril y la dignidad humana

¿Cómo se explica que Smith no traslade las apreciaciones y conclusiones de una obra a la otra? Para empezar, habría que señalar las circunstancias mismas de cómo fueron escritas cada una de ellas. La *TSM* comenzó siendo un conjunto de lecciones de las asignaturas impartidas por Smith en Glasgow. Él ya no volvió a dar esas clases tras 1763. La vida que llevó en Londres y en Francia y, más tarde, como funcionario de aduanas en Edimburgo, fue muy diferente de la vida académica que había llevado antes y le dejó, durante esos veinticinco años, mucho menos tiempo para escribir.

Smith se decidió a revisar la *TSM* , en parte, porque era consciente de su ya avanzada edad (tenía 65 años cuando comenzó las revisiones y falleció antes incluso de la publicación de la nueva edición), pero, en parte también, para salir al paso de la edición no autorizada que se había publicado en Dublín en 1777 sin su permiso y anunciada como la «sexta edición» de la obra. Inicialmente, no preveía realizar una revisión muy

exhaustiva ni demasiado dilatada en el tiempo. Dos cartas de aquel periodo muestran a un Smith que se disculpa por la tardanza con la que ha decidido proceder a las revisiones, y en una reconoce incluso que «ahora he ido tomándole cariño al tema». [40] Esa manera de expresarse nos da a entender de forma bastante clara que, al principio, pensaba que la revisión sería un proyecto más pequeño de lo que al final fue, pero que lo fue absorbiendo hasta tal punto que, al final, decidió hacer más de lo previsto. En un primer momento, siguió cumpliendo con sus tareas habituales en la aduana, pero, al cabo de un tiempo, se dio cuenta de que tendría que tomarse una excedencia de varios meses para completar el trabajo. Semejantes presiones imposibilitan un replanteamiento integral de los argumentos. [41] También se quejó por aquel entonces de su mala salud. [42] De hecho, esa es una queja habitual a lo largo de su vida: Smith tuvo una salud enfermiza ya desde niño, aunque probablemente muchas de sus afecciones fueran de carácter hipocondriaco y psicosomático. [43] Habría, pues, motivos para no tomarse tal queja al pie de la letra, pero lo cierto es que murió poco tiempo después. [44]

De todos modos, yo creo que influyeron más factores, además de las prisas y la enfermedad. En toda su obra, el estoicismo de Smith está vivamente teñido de un cierto ideal de conducta apropiada, un autodominio, que presenta un fuerte componente de género. Smith tuvo, al parecer, poco contacto con las mujeres, aparte de su madre y de Janet Douglas, una pariente soltera que fue ama de llaves de la casa en la que él vivía con su madre en Edimburgo. [45] En cualquier caso, no existe constancia alguna de que mantuviera algún tipo de relación íntima con una mujer en ninguna de las épocas de su vida, si bien Dugald Stewart sí menciona un enamoramiento en su juventud que no culminó en matrimonio. [46] Su estrecha intimidad con su madre y su admiración por ella —una impresionante dama escocesa, de marcado perfil estoico y heroico, a quien sobrevivió solo diez años, y con quien vivió la mayor parte de su vida adulta— excluyó la posibilidad de intimar con otras y, al parecer, lo llevó a despreciarlas. [47]

La desatención de Smith por las mujeres es un rasgo destacado también de sus escritos. El hecho de que no dedique ningún análisis mínimamente sistemático al trabajo de las mujeres, ni siquiera a las labores «productivas» que muchas trabajadoras realizaban en sus propias casas (las hilanderas de las Tierras Altas escocesas, por ejemplo), ni menos aún a la

aportación que las mujeres hacían a la economía con su trabajo doméstico en el hogar, es un detalle sorprendente incluso para su época que ha sido objeto de numerosas críticas, tanto entonces como ahora. [48] Tampoco sus muy prometedoras tesis sobre la educación contienen nada aprovechable acerca de la educación de las mujeres, un tema que ya en aquellos años había generado un debate muy animado, como lo demuestra la publicación de la *Vindicación de los derechos de la mujer* , de Mary Wollstonecraft, en 1792. Para Smith, la educación de las mujeres está bien como está: la formación eminentemente práctica que reciben se ajusta bien a lo que hacen realmente en el hogar y no contiene «nada inútil, ni absurdo, ni fantástico» (*RN* , pág. 716).

En la *TSM* , vemos nuevamente a las mujeres desempeñando un papel muy pequeño, aunque no exento de significación para el proyecto amplio de Smith. Por una parte, concebidas como objetos del deseo masculino, ejemplifican las tentaciones que asaltan periódicamente a los hombres y hacen que estos pierdan su autodominio: véase, por ejemplo, el famoso comentario del autor escocés sobre la repulsión que sienten los hombres tras las relaciones sexuales (*WN* , pág. 28) o las igualmente peculiares referencias al amor como algo cómico y vergonzoso (*WN* , págs. 31-34). [49] Vistas como sujetos morales, sin embargo, las mujeres ejemplifican excesos de sentimiento propios de la flaqueza más ridícula y que no cabría encontrar en el hombre que tiene autodominio. Así pues, en las partes revisadas de la sexta edición, y aun en aquellos momentos en que Smith está admitiendo que un hombre con autodominio puede «durante un tiempo entregarse a algún grado de moderada aflicción» si fallece un amigo o un hijo suyos (curiosamente —o no tan curiosamente—, no menciona la muerte de una esposa), él previene de inmediato al lector para que no caiga en el exceso femenino, pues, viene a recordarle, «si una mujer es afectuosa pero pusilánime en tales ocasiones lleg[ará] al borde de la locura» (*TSM* , pág. 279). Al mismo tiempo, aunque Smith ensalza de vez en cuando la «humanidad» como aquella cualidad que consiste en simpatizar fácilmente con otras personas, a la hora de la verdad, él clasifica tan mujeril cualidad por debajo de la «generosidad», que es aquel rasgo del carácter que nos predispone a realizar (de forma voluntaria y mediante el ejercicio del autodominio) verdaderos sacrificios por otras personas. «La humanidad es virtud propia de la mujer», anuncia, y «la liberalidad, del hombre [...]. Las acciones más humanas no requieren ninguna abnegación, ningún

autodominio y ningún ejercicio esforzado del sentido de la corrección». La generosidad, por el contrario, requiere de una deliberación desde el punto de vista del espectador, y de un «esfuerzo de magnanimidad». [50]

En ese punto, el panorama se vuelve nítidamente estoico, pues Smith, con el fin de ilustrar la viril virtud de la magnanimidad y contrastarla con la debilidad femenina, aporta un catálogo entero de agentes magnánimos que realizan heroicos sacrificios de sus propios intereses y, con ello, se avienen a reducir su propia felicidad, reputación o vida incluso a la categoría de mera «insignificancia»:

> El hombre que renuncia a sus pretensiones de ocupar el puesto que representaba su mayor ambición porque piensa que los servicios de otro lo merecen más; el que expone su vida para defender la de un amigo, que juzga más importante [...]. El soldado que entrega su vida para defender la de su oficial quizá no se vería muy afectado por la muerte de ese oficial si tuviese lugar sin culpa alguna por su parte [...]. Pero cuando actúa para merecer aplauso y para lograr que el espectador imparcial asuma los principios de su conducta, siente que para todo el mundo salvo él mismo su propia vida es insignificante en comparación con la de su oficial, y que cuando sacrifica la una a la otra se comporta muy correctamente y en consonancia con lo que serían las percepciones naturales de cualquier testigo imparcial (*TSM* , pág. 343).

En ese pasaje, la posición del espectador, que, obviamente, se supone que es una representación de la conciencia moral, tiene también un fuerte componente de género, pues ejemplifica un tipo normativo de conducta viril que mueve al aplauso. El contraste con la mera «humanidad» de las mujeres hace imposible que nos pase inadvertido hasta qué punto esos agentes citados por Smith, al verse desde el punto de vista del espectador, se están midiendo también con una marca de hombría. Puede parecernos un tanto extraño que un hombre que quiso y respetó tan profundamente a las únicas dos mujeres que conoció bien tuviera semejante visión de todo ese sexo, pero lo cierto es que no tiene nada de raro, pues bien podemos imaginarnos a la imponente Margaret Douglas (la Sra. Smith) profiriendo esa clase de comentarios desdeñosos sobre las mujeres que no tuvieran esa fortaleza y ese temple suyos. [51] Y es evidente que también Janet Douglas se enorgullecía de su temperamento estoico, tan calmado y, al mismo tiempo, tan socarrón ante el dolor y el infortunio. [52] Asimismo, es obvio que los amigos de Smith entendieron la actitud de este ante su propia muerte como un ejemplo de cierto tipo normativo de la masculinidad: «Él desea estar alegre; pero la naturaleza es omnipotente. Su cuerpo está demacrado en extremo. [...] Pero, como hombre que es, se le ve perfectamente paciente y resignado». [53]

Obviamente, el ideal estoico de Smith no es el machismo de la agresividad masculina cotidiana, que Smith rechaza en otras partes de su obra invocando a los estoicos. [54] El suyo es un machismo estoico sutil: el machismo del autodominio y el desprecio por la adversidad. Podríamos llamarlo incluso estoicismo escocés. Pero es precisamente esa tendencia a tratar las pérdidas como si no importaran lo que echa a perder, según he argumentado aquí, la teoría sobre las condiciones materiales que el autor expone en la *TSM* en general. El hombre fuerte puede apenarse moderadamente por la suerte de otros. Pero con respecto a sus propios infortunios, debe ser un verdadero estoico si no quiere arriesgarse a parecer un blando y un afeminado.

La misma clase de juicios afloran de un modo fascinante cuando Smith comenta la relación entre el carácter moral y las circunstancias nacionales. Inmediatamente a continuación del pasaje que acabamos de comentar, Smith afirma que las circunstancias que más propicias son para el desarrollo de la «gentil virtud de la humanidad [...] no son en absoluto las mismas que resultan ser las más idóneas para formar la austera virtud del autodominio» (pág. 282). Lo que fomenta la humanidad es el alivio y la seguridad, «el apacible sol de la tranquilidad imperturbable, [...] el calmo retiro del ocio templado y filosófico». Esas mismas circunstancias, sin embargo, sirven bien poco para formar el autodominio. «La tenaz severidad del autodominio prospera más y puede ser mejor cultivada bajo el cielo tormentoso y turbulento de la guerra y la facción, del tumulto y la confusión generales» (pág. 282). Ahora bien, esas situaciones son las que a menudo nos hacen descuidar la humanidad. Todo ese pasaje, añadido en la última edición, tal vez esté expresando la sensación que tenía Smith, cuando ya había vivido ambos tipos de vida, de la diferencia entre los académicos y los hombres de acción. Pero fuera cual fuere su origen, lo que dice es muy inquietante: pues lo que vendría a afirmar es que el más precioso tipo de virtud moral posiblemente es incompatible en realidad con la tranquilidad y la felicidad. El bienestar no solo es innecesario para la virtud (un idea que, por sí sola, ya estaría en clara disonancia con lo que el autor dice en la *RN*), sino que, en realidad, está en tensión con ella. Las personas ciertamente pueden mejorar con respecto a la forma de virtud que más importa (para la hombría, que, como ya hemos visto, es como decir que es la que más importa en general), pero solo si viven entre la adversidad, el tumulto y la confusión.

Esta idea viene confirmada por un fascinante capítulo que sobrevive desde la primera edición hasta la última de la *TSM* y que se titula «De la influencia de la costumbre y la moda sobre los sentimientos morales» (V.ii, págs. 358-374). Smith lo comienza con una repetición del enunciado [55] de la tesis del libro tercero: la vida cómoda es buena para la virtud de la humanidad, pero las condiciones duras son buenas para el autodominio. Pero lo que va aflorando a continuación es la ambivalencia de Smith ante ese tipo de comportamiento refinado, sensible y emocionalmente abierto que tan de moda estaba en Francia e Italia, y que venía favorecido, según él, por las cómodas, fáciles y «civilizadas» condiciones de vida imperantes en tales países. Así, lo que comienza siendo una mera descripción de la diferencia entre lo que es norma en unos países y en otros da un giro hacia una crítica implícita a la ausencia de hombría con la que los varones franceses e italianos se enfrentan a la desgracia:

> La emoción y vivacidad con que franceses e italianos, los dos pueblos más cultos del continente, se expresan en ocasiones de cierta entidad sorprenden en primera instancia a los extranjeros que están entre ellos de paso y que, al haber sido educados entre gente de sensibilidad más obtusa, no pueden asumir ese apasionado proceder, del que jamás han visto ningún ejemplo en su propio país. Un joven noble francés llorará en presencia de toda la corte si se le niega un regimiento. Asegura el abate Du Bos que un italiano muestra mayor emoción al ser multado con veinte chelines que un inglés al ser condenado a muerte (pág. 369).

No se salva de tan particular quema ni un italiano excelso como Cicerón, pues Smith compara desfavorablemente la emocionalidad franca de sus alocuciones con el «orden, gravedad y buen juicio» de los Escipiones y de Catón el Viejo (pág. 370). (Y no olvidemos al pobre duque de Biron, que se cubrió de oprobio al llorar en el cadalso.)

Tampoco duda Smith en extraer explícitamente la conclusión que el análisis que expone en el libro tercero parece implicar; esto es, que las circunstancias duras y difíciles producen caracteres de heroica magnificencia. En uno de los pasajes más peculiares y reveladores de esa obra, Smith dedica un prolongado excurso a elogiar el coraje y la magnanimidad de los «salvajes» americanos nativos (varones), que aprenden a alzarse por encima de las aflicciones porque, en las adversas circunstancias en las que viven, no pueden esperar compasión ni ayuda alguna de sus semejantes:

> Un salvaje, por consiguiente, cualquiera sea la naturaleza de su infortunio, no espera simpatía alguna de quienes lo rodean y por eso desdeña exponerse y exhibir la menor debilidad. A sus pasiones, por furiosas y violentas que sean, no se les permite alterar la serenidad de su

> semblante o la compostura de su porte y su conducta. Se nos cuenta que los salvajes de América del Norte muestran en todas las ocasiones la mayor indiferencia y se sentirían degradados si apareciesen subyugados por el amor, la aflicción o el encono. Su magnanimidad y autodominio casi superan en este aspecto lo que los europeos puedan concebir. [...] La fragilidad del amor, que tanta indulgencia recibe en tiempos de humanidad y cortesía, es considerada por los salvajes como el afeminamiento más imperdonable. Incluso después del matrimonio, los cónyuges parecen avergonzados de una relación fundada en una obligación tan sórdida (pág. 366-367).

Mucho más sigue a esas palabras. Smith se extiende sobre los habitáculos en los viven separados los miembros de las parejas casadas y la evidente vergüenza (según él) que les produce su conexión sexual, todo lo cual hace que los «salvajes» parezcan, a ojos de Smith, mucho mejores que los ilusos y ridículos amantes de los que se burla en sus propios análisis sobre el sexo y el amor. [56] Y termina dando una larga y detallada descripción de la noble indiferencia que muestran los varones «salvajes» ante las más truculentas torturas y de sus estoicos poemas y canciones, que expresan un frío desdén por la muerte y por sus enemigos. (Así pues, aunque Smith comienza suponiendo que los «salvajes» poseen emociones intensas y simplemente aprenden a no expresarlas, su postura definitiva y reconsiderada al respecto parece ser finalmente que lo que hacen, en realidad, es alzarse por encima de las pasiones mediante la fuerza que les da su propio autodominio.)

Smith se explaya con los detalles de las torturas, en las que el «salvaje» es colgado sobre una hoguera a fuego lento y, luego, es «lacerado en todas las partes más tiernas y sensibles de su cuerpo durante varias horas seguidas». Pese a ello, durante cualquier breve «respiro» que se le concede en su agonía, el torturado no tiene inconveniente en hablar animadamente sobre cualquiera de muchos temas posibles, «y parece preocupado por todo menos lo que le sucede a él». Incluso canta una «canción de la muerte» con la que insulta a sus torturadores (págs. 367-368). [57] Smith sigue muy de cerca ahí el ejemplo de las descripciones romanas de las muertes de los héroes estoicos (Séneca, Trasea Peto), aunque añadiendo toda una serie de elementos sadomasoquistas de cosecha propia. Y, recordemos, retoma ese ejemplo en un pasaje añadido en la sexta edición, cuando condena el suicidio estoico comparándolo con la «hombría» con la que el «salvaje» soporta los tormentos a los que es sometido (pág. 288).

Al lector que compare este pasaje con lo que el propio Smith dice en primera persona en otras partes de su obra loando la actitud de quienes se alzan por encima del dolor, y ridiculizando la comedia que rodea al amor, no le cabrá duda alguna de que el retrato fantasioso que Smith hace de las razas lejanas expresa un ideal suyo propio. Esto se nos hace más evidente aún cuando llegamos a lo que Smith comenta sobre la esclavitud en un pasaje merecidamente famoso:

> El mismo desdén hacia la muerte y el suplicio predomina en todas las otras naciones salvajes. No hay negro de la costa de África que no posea en este sentido un nivel de magnanimidad que el alma de su sórdido patrón demasiado a menudo es incapaz de concebir. Nunca ejerció la fortuna más cruelmente su imperio sobre la humanidad como cuando sometió a esas naciones de héroes a los desechos de las cárceles de Europa, a unos miserables que no poseen ni las virtudes de los países de los que proceden ni las de los países a donde llegan, y cuya ligereza, vileza y brutalidad con tanta justicia los exponen al menosprecio de los vencidos.

Esta entereza heroica e inconquistable, que la costumbre y la educación de su tierra demandan a todo salvaje, no es necesaria en quienes son educados para vivir en sociedades civilizadas (pág. 368).

Aunque en un plano completamente distinto del de su condena moral de la trata de esclavos, es evidente que Smith está fascinado y conmovido por el heroísmo del que hacen gala los varones africanos bajo las más degradantes circunstancias. Ve en ellos algo que se pierde con demasiada facilidad cuando se vive en condiciones de confort como las de Francia e Italia. Sencillamente, los «admira» más: no solo más que a sus abominables captores, sino también más que al elegante aristócrata francés que llora cuando le niegan el mando de un regimiento. Es obvio que Smith fusiona en esas líneas la idea de la nobleza y el amor propio humanos (todo aquello que no sea «adulación» o «servilismo» como el de los perros, según vemos en el libro primero de la *RN*) con la idea de la indiferencia estoica, pero también con la idea de la hombría auténtica, despojada del «afeminamiento» francés. No puede sorprendernos, por tanto, que Smith jamás llegue a renegar del todo de la indiferencia estoica como respuesta correcta a los infortunios personales propios. No es de extrañar, en definitiva, que no respalde en la *TSM* la gran lección que nos enseñaba en la *RN* , y que no era otra que la necesidad de que las condiciones sociales sean buenas para que las capacidades de las personas se desarrollen y vivan una vida a la altura de la dignidad humana que les corresponde.

Podríamos simplemente detenernos aquí y afirmar que Smith se ciñe tanto a los estoicos porque es prisionero de una imagen de virtud que está lastrada por una fuerte carga cultural y de género: una imagen que, además, parece despertar en él una fascinación casi erótica. Todo esto parece cierto, pero si nos detenemos aquí y no vamos más allá, estaremos sugiriendo que la combinación de la idea de la dignidad humana con esos otros elementos de hombría estoica efectuada por Smith es una confusión fácilmente corregible una vez detectada y correctamente desentrañada. Pero ya hemos visto en el capítulo 3 que dicha confusión no es tan fácil de enmendar. La tendencia cínica a despreciar todo lo «externo» está arraigada en una idea profunda de lo que significa valerse por uno mismo y reivindicar un respeto. Por lo tanto, si pensamos que es de justicia que nos ofenda profundamente la ausencia de bienes externos, tanto en la vida de otra persona como en la nuestra propia, haríamos bien en tener algo que decir a propósito de cómo es el ideal de dignidad humana que subyace a esta nueva interpretación que nosotros defendemos.

Para ello, podríamos recordar las perspicaces observaciones que nos enseñó la tragedia griega al mostrarnos claramente cómo se puede encajar un desastre sin servilismo, pero, al mismo tiempo, sin que ello obste para apreciar y reconocer la magnitud y el peso de la calamidad en cuestión. Un héroe trágico, sea este hombre o mujer, no se acobarda ni se rebaja. Tampoco inflige su sufrimiento a otros convirtiéndolo en una carga para ellos. Es alguien que soporta los golpes de la fortuna con dignidad, pero también es plenamente consciente de la importancia que para el florecimiento de la vida humana tienen cosas como la ciudadanía, la libertad política, una polis intacta, la presencia y la buena salud de los seres queridos y la integridad física y la buena salud de uno mismo. Un héroe así lanza gritos de dolor, tanto por otras personas como por sí mismo; pero el suyo no es un dolor acobardado, sino uno que viene a afirmar, en realidad, la gran importancia de la dignidad humana y que reclama, en nombre de esa dignidad, unas condiciones a la altura de la misma. La descripción que Smith hace de los trabajadores pobres en la *RN* dibuja, en mucho sentidos, un perfil propio de una tragedia griega. Los escoceses pobres (quienes, ya en época del autor, son personas que han recibido cierta educación) son caracterizados allí como individuos dotados de dignidad, capacidad mental

y amor propio, pero también como poseedores de lo más importante de todo, su fuerza de trabajo, que les es arrebatada por la injusta mano de la ley y el capital.

Describir la suerte del hombre trabajador como trágica e injusta sería un modo adecuado de captar en la *TSM* el análisis ya expuesto en la *RN* . Sería también perfectamente compatible con las apreciaciones de Smith en la propia *TSM* acerca de la justicia y las actitudes reactivas (véase la sección segunda de este capítulo). ¿Por qué, entonces, no incorpora Smith esa idea a su explicación? Está claro que, inmerso como está en todas esas reflexiones sobre el autodominio, hasta los lamentos del héroe trágico le parecen una especie de afeminamiento indigno. Comparte esa reacción con su querido Epicteto, quien se mofaba del héroe trágico cuando definía la tragedia como lo que «surge [...] cuando a hombres insensatos les pasan cosas casuales». (Solo a unos insensatos pueden importarles tanto las casualidades del azar.) Y, según parece, siente que esa es la postura para hacer honor a los africanos y a los nativos americanos. (Habría, por supuesto, otra forma de caracterizarlos, que es la que él prioriza al principio: tienen emociones intensas, pero simplemente no quieren dar a sus captores el gusto de verlos sufrir.)

Esta cuestión posee una dimensión adicional que vemos al analizar la descripción que hace Smith de los hombres trabajadores ingleses en sus propios argumentos a favor de la educación pública. Estos hombres no son como los héroes trágicos, porque no saben expresar bien su propia situación. La monotonía de su trabajo ha embotado sus mentes y ha «mutilado» su aptitud humana para pensar sobre el mundo. Conocen poco de su país y de los asuntos de este. No disponen de tiempo libre para reflexionar o conversar. Oprimidos por tantos movimientos repetitivos y largas jornadas de trabajo, ni siquiera toman conciencia de lo que les ha ocurrido a ellos mismos. Así que no cabe esperar que lancen gritos de dolor, ni que invoquen al universo para que sea testigo de la injusticia que se ha cometido con ellos.

El trabajador trágico es ya en sí una historia de éxito, porque podemos ver en él —y él puede ver en sí mismo— las capacidades desarrolladas que se han quedado atrofiadas en su prójimo. Hay dos sentidos en los que los esclavos y los «salvajes» heroicos retratados en la *TSM* no son buenas guías para lo que los golpes del mundo pueden hacerles a las personas: en primer lugar, porque no parecen importarles ciertas pérdidas que son realmente

serias y graves; pero, en segundo lugar, (y más importante) porque conservan una serie de capacidades, aptitudes y virtudes humanas que algunos de esos golpes de la vida podrían deformar o extinguir en otras personas. Su (ficticia) presencia sirve más para idealizar la pérdida que para medir plenamente sus consecuencias.

Para limpiar de estoicismo la idea de la dignidad humana, no solo habría que darle a esta un acento francés o italiano (llamémoslo así, aunque quizá podríamos calificarlo incluso de femenino) que permita que el ser humano digno lamente sus pérdidas y clame indignado contra la injusticia. También es necesario hallar la dignidad humana en el hombre «mutilado» y ver cómo la ausencia de educación pública y de otras condiciones adecuadas de vida están arruinando (o han arruinado ya sin remedio) su derecho a una igualdad de trato en su potencial humano mismo, en las *capacidades básicas* . La dignidad humana debe ser vista, no como un logro completo —como si solo quienes hagan gala de virtud y dignidad la tuvieran realmente—, sino como una capacidad (entendida a un nivel más bajo) de desarrollar un conjunto de capacidades (entendidas a un nivel más alto) para el funcionamiento humano pleno. La dignidad humana es un potencial básico que daba a todos los trabajadores, ya desde el primer momento, el derecho a ser tratados en pie de igualdad con las demás personas. Los trabajadores ingleses no recibían ese trato y esa era la más profunda tragedia que se escenificaba en la vida política de su tiempo. Estaban siendo «mutilados», no por un fallo voluntario de su parte, sino por un Gobierno que no cumplía con sus deberes y que era rehén del «ejército permanente excesivamente numeroso» de los comerciantes e industriales, cuya «inoportunidad vocinglera» impedía que el orden legal actuara con «una amplia visión del bien común».

Capítulo 6

LA TRADICIÓN Y EL MUNDO ACTUAL: CINCO PROBLEMAS

I. La ciudad cósmica hoy

Los seres humanos somos seres sociales. Esa es la base sobre la que la tradición que hemos examinado —una que va desde los estoicos griegos hasta Adam Smith— defendía que somos ya, de partida, ciudadanos de un único orden mundial. El hecho de que podamos interactuar entre nosotros mediante el lenguaje y la razón, y de que seamos seres interdependientes e interactivos en un sentido profundo de esos términos, significa que somos conciudadanos morales, en tanto en cuanto el daño que sufre cualquier ciudadano del mundo puede ser comprendido por cualquier otro, y puede inducirlo a actuar del modo pertinente. La ignorancia, la distancia, la torpeza y toda una serie de distinciones artificiales varias nos separan, pero nuestras capacidades humanas nos convierten en miembros, en principio, de una comunidad moral global. Cualquiera podría haber nacido en cualquier nación y podría haber aprendido a hablar cualquier lengua. Lo que acontece en otros países nos resulta comprensible porque son acontecimientos humanos, que afectan a miembros de nuestra especie. Aunque sea de forma desigual, las cosas que suceden en otras regiones provocan muchas veces nuestra preocupación moral, nuestro entusiasmo y nuestra compasión. Cada niño que nace es, pues, como dice Kant, no solo un pequeño ser terrenal, sino también un pequeño ciudadano del mundo (*Weltbürger*).

Pero si esto ya era así en tiempos de Cicerón, lo es con carácter más urgente aún en la época actual. En nuestros días, los pueblos del mundo tienen establecidos unos nexos comunicativos y causales mucho más estrechos que aquellos que Kant hubiera podido siquiera imaginar. Podemos estar en contacto con otras personas que estén en la India, en África y en China con solo pulsar un botón. Redes como el movimiento internacional de mujeres pueden forjar hoy lazos más estrechos e íntimos que los que

muchas personas tienen con sus propios parientes, y no digamos con muchos conciudadanos suyos. Tampoco podemos consolarnos ya pensando que nuestros actos solo tienen consecuencias en un ámbito muy limitado. La gasolina que consumimos afecta a la atmósfera común; nuestras decisiones sobre si tener hijos o no afectan a la población del planeta; nuestras políticas nacionales de salud influyen en la propagación global del sida y de otras enfermedades mortales.

Además, la soberanía nacional se ve progresivamente erosionada en todo el mundo por el creciente poder global de muchas instituciones multinacionales privadas —sobre todo, empresas y organizaciones no gubernamentales—, un poder al que contribuimos de incontables formas con nuestras elecciones diarias como consumidores. Cuando bebo una Pepsi, estoy provocando un efecto, por ligero que sea, en las condiciones de vida de los trabajadores de Bombay. Cuando me compro un par de zapatillas deportivas, favorezco la actividad de fábricas situadas en otros países que probablemente emplean mano de obra infantil. Y son numerosísimas las decisiones que tomo como consumidor con las que apoyo a dictadores que se están enriqueciendo con la extracción de recursos naturales raros y que aprovechan esa ventaja global así adquirida para tiranizar aún más a su propio pueblo. [1]

En este mundo de interacciones causales constantes y complejas, y a menudo ocultas, no existe ninguna postura segura desde el punto de vista moral. Incluso si opto por boicotear todas las empresas que están implicadas en la explotación de la mano de obra infantil en otros países (una estratagema que siempre me ha parecido un ejercicio de engreimiento moral y, en cualquier caso, una inutilidad absoluta), estaré provocando algún tipo de repercusión en las vidas de esos niños. Lo más normal, dada la diversidad y la complejidad de las corporaciones empresariales y de sus divisiones, es que ni siquiera alcance a ver las conexiones en las que estoy teniendo algún efecto, y por lo tanto, no pueda abstenerme de implicarme en alguna conexión moral por mucho que me esfuerce. Ni siquiera aunque comenzara a llevar una vida rural de autosuficiencia y producción doméstica de todo lo que necesitara para cubrir mis necesidades básicas, podría evitar interactuar con personas de otras partes del mundo. (Por ejemplo, si el movimiento *khadi* de Gandhi hubiera triunfado de manera

amplia y generalizada, habría tenido una enorme influencia en la economía india y, con ello, en la de todos los socios comerciales e inversores extranjeros de ese país.)

Nuestro grado de interconexión aumenta en fenómenos como el de la migración, en el que podemos englobar desde las oleadas de personas que buscan refugio en otros países huyendo de desastres políticos en lugares como Siria o América Latina, o de violaciones de derechos humanos en muchas partes del mundo, hasta los ya crónicos flujos de personas que huyen de la pobreza y la delincuencia en América Latina y África. Nosotros, como ciudadanos, participamos en la elaboración de políticas que afectan a las vidas de esas personas, ya sea para acogerlas o para rechazarlas. Pero la idea radical de la Tierra como propiedad común formulada en su día por Grocio todavía no se acepta actualmente (cierto es que ni siquiera él la desarrolló con un mínimo de precisión), y las migraciones son la fuente de algunas de nuestras más enconadas batallas políticas.

Como todo esto es verdad, tenemos razones morales mucho más inmediatas e imperiosas que los lectores de la época de Cicerón para respaldar el principio que él tomaba como punto de partida moral: somos todos conciudadanos, vinculados por un conjunto común de intereses morales. Bien podríamos decir que el impacto causal es una condición suficiente para que exista un interés o preocupación moral: si lo que yo le hago a B afecta materialmente a B, debo tener en cuenta la moralidad de esos actos. Por lo tanto, la tradición ciceroniano-grociana, radical y muy controvertida en su tiempo, se ha convertido hoy en el punto de partida necesario para cualquier reflexión sobre moralidad en una era de rápida globalización como esta.

La tradición nos ha dejado algunas enseñanzas profundas sobre la dignidad y la igualdad humanas, y sobre la conexión entre la dignidad y la política de tratar a los seres humanos como fines en sí mismos. Aunque, por sí solo, el término «cosmopolitismo» es ya demasiado vago como para que tenga alguna utilidad para nosotros, [2] pues se usa para designar toda una serie de posiciones muy diferentes, los textos filosóficos que he examinado aquí dibujan el contorno de una tradición filosófica distintiva, dotada también de unas posiciones y unos argumentos característicos propios. Esta tradición nos ha dejado la idea, muy general, de que, cuando tratamos con otros seres humanos, dondequiera que se encuentren estos, no podemos

explotarlos ni utilizarlos como meras herramientas, y no debemos siquiera permitir que sean explotados o violados si está en nuestra mano ayudar a que eso no ocurra. Estas vagas ideas tienen que concretarse mucho más, pero lo cierto es que la propia tradición ya las especifica bastante y que, a estas alturas de la historia, disponemos ya —como he argumentado aquí— de un buen conjunto de alternativas para concretarlas, cuando menos, en ámbitos como la agresión, la tortura y otras violaciones de la humanidad de las personas.

Pero, como también he explicado, la tradición nos ha dejado algunos problemas de muy hondo calado, tanto en el área de la psicología moral, como en la del pensamiento normativo acerca de la ayuda material. En los dos ensayos breves con los que concluyo el libro, me referiré a cómo podríamos afrontar esos problemas y formularé un bosquejo de lo que llamaré «liberalismo político global materialista», basado en las ideas de la capacidad y el funcionamiento humanos.

Así pues, supongamos que estamos empezando allí donde Grocio lo dejó, y tomando también como referencia inicial las nuevas ideas que Smith expuso en su día sobre los efectos que la privación material tiene en las capacidades humanas. ¿Cuál es el trabajo adicional que necesitamos llevar a cabo?

II. Problema uno: la psicología moral

Los estoicos tenían problemas para inducir en los seres humanos reales un interés o una preocupación por la justicia global. Lo más que podían concebir eran unos apegos locales y familiares entendidos como delegaciones de un deber general de respeto por el género humano y elegidos por motivos de pura eficiencia. Y dado lo mucho que les preocupaba el efecto divisivo de la parcialidad, tendían a desalentar incluso esa forma de amor local. En ese sentido, Cicerón ofrece un modelo mejor, pues muestra cómo la atención a los principios básicos del respeto por la dignidad humana se sostiene y se profundiza gracias a una serie diversa de apegos más particulares, que son también valiosos de forma intrínseca; concretamente, los apegos por los familiares, las amistades y la república propia. Cierto es que tales apegos pueden dar lugar a tensiones en el individuo con su propio afán de búsqueda de la justicia, como Cicerón señala con frecuencia en su tratado sobre la amistad y en otros escritos.

Pero, en conjunto, parece un riesgo que vale la pena asumir, pues una búsqueda de justicia despojada de afecto es insulsa y difícilmente sostenible en el tiempo para cualquier persona. La justicia es difícil y esforzarse por conseguirla en un mundo que es, en muchos sentidos, adverso a nuestros esfuerzos requiere de grandes dosis de esa energía, ese apego y ese placer que los estoicos rechazaban. Así que debemos recuperar esa vitalidad sentimental, no solo animando a las personas a cultivar apegos particularistas, sino también configurando una ideología política que cultive el amor particularista. [3] Estos apegos nos ayudan a perseguir otros objetivos más amplios, pero son también valiosos en sí mismos, amén de constituir una gran fuente del valor de nuestras vidas.

Hay maneras mejores y peores de hacer esto, obviamente. En este punto, Cicerón vuelve a mostrársenos como una guía muy valiosa. Él entiende que la amistad puede modelarse de tal forma que dé pie a menos encontronazos con la búsqueda de la justicia; por ejemplo, si buscamos amigos que apoyen y complementen nuestros propios propósitos, que no participen en corruptelas políticas y que, aunque no estén de acuerdo con nosotros en muchos temas importantes (como le ocurría a él con Ático), discrepen dentro de un marco ético compartido muy general. La pérdida personal también amenaza con alterar los deberes en el ámbito político: si amas profundamente a una persona, corres el riesgo de caer en un hondo pesar y lo cierto es que la desoladora pena que Cicerón sintió a la muerte de su hija Tulia hizo que desatendiera durante un tiempo algunos de sus asuntos políticos urgentes. Pide entonces disculpas a Ático pero, al mismo tiempo, no deja de afirmar que, pasando el duelo por el que está pasando, está haciendo lo que cree que debe hacer; hay apegos y cariños que, sencillamente, obligan a que nos tomemos una pausa en nuestras ocupaciones y esfuerzos, por útiles que estos sean. [4] Y tras ese tiempo, por supuesto, regresa a Roma y retoma una vez más la causa de la república.

También hay, evidentemente, maneras mejores y peores de amar a la nación propia, maneras que contribuyen más o contribuyen menos a la justicia global. Si nos imaginamos la nación como algo que aspira en sí mismo a la justicia y a la defensa de los derechos humanos, y que está erigido sobre el compromiso con la dignidad humana, estaremos hablando de una forma de amar al país que será fácil de proyectar hacia el exterior, aunque, una vez más, puede haber contradicciones y tensiones. [5] La tradición cosmopolita recomienda que suscribamos esa concepción

moralizada de la nación y no nos adhiramos a nacionalismos egocéntricos. Si interpretamos la historia de Estados Unidos como la de un país erigido sobre un compromiso con la igualdad humana —tal como hace Abraham Lincoln en el Discurso de Gettysburg (aunque sea con cierta inverosimilitud histórica)—, es posible imaginarse entonces ese experimento como algo que fomentará también el respeto por la dignidad humana en todo el mundo. Líderes de diverso signo y tiempo, desde Lincoln hasta Martin Luther King Jr., pasando por Franklin Delano Roosevelt (o por Nehru, Gandhi y Mandela, fuera de Estados Unidos), han procedido por esa vía y han reformulado la lealtad patriótica nacional ajustándola a unos valores que son también claves para un orden global justo. Ocurre en este plano lo mismo que en el del apego individual por las amistades o por el país: es inevitable que, al transitar por una vía así, se produzcan tensiones difíciles de resolver. Pero también es posible que, en esa clase de tránsito, logremos alcanzar un equilibrio elegante y respetuoso, un equilibrio que resultaría imposible si nuestra concepción de la nación fuera etnocéntrica o se basara puramente en la codicia.

Hasta el momento, la tradición cosmopolita ha presentado una serie de defectos, pero también ha demostrado su capacidad para la autocorrección. Y uno de sus ejemplos más destacados, Cicerón, nos señala ya el camino para introducir en ella una psicología moral más adecuada. Aun así, esto no resuelve un problema psicológico que no he mencionado todavía. Me refiero a que, para construir sociedades que aspiren con un mínimo de realismo a la justicia global y al respeto universal, necesitamos una concepción igualmente realista de las flaquezas y los límites humanos; es decir, de aquellas fuerzas presentes en la vida humana que hacen que la justicia siempre sea un bien muy difícil de alcanzar. Necesitamos, pues, una teoría del miedo, el asco, la ira y la envidia. Necesitamos teorías de la tendencia al exclusivismo y la subyugación grupales, de la misoginia y el racismo, y de las múltiples formas más de estigmatización y prejuicio que conocemos. Y necesitamos comprender, si es que podemos hacerlo, cómo se desarrollan esas perniciosas fuerzas, estudiando para ello las aportaciones a tal desarrollo del acervo evolutivo humano, del desarrollo infantil y de la cultura, tanto por separado como en las diversas maneras en que tales factores interactúan entre sí.

Esta fue una labor que los estoicos nunca emprendieron. Ellos se limitaron a dar una explicación bastante rudimentaria (por desgracia) de los malos comportamientos, que atribuyeron a una parcialidad egoísta de nuestro ánimo que podemos superar aplicándonos un concienzudo trabajo racional. Una de las razones por las que no pudieron lograr averiguaciones más profundas es que carecían de toda teoría o noción evolutiva de la personalidad como algo que se desarrolla a lo largo de los primeros años de vida y la infancia en general, quizá porque nunca se dedicaron a estudiar en serio a los bebés o a los niños, dado que, en aquel entonces, los varones adultos pasaban muy poco tiempo con sus hijos hasta que estos alcanzaban una edad bastante más avanzada. En la cultura grecorromana en general no existía la idea de que la historia individual de la persona durante su infancia temprana es una parte crucial de aquello que debemos conocer y abordar correctamente para poder vivir bien. Serían pensadores del siglo XVIII como Rousseau o Kant quienes tendrían algo más que decir al respecto. Kant, por ejemplo, propugnó una doctrina del «mal radical»; esto es: un mal que es endémico de nuestras naturalezas y, por lo tanto, previo a la cultura. Pero su concepción de ese mal es poco consistente, pues lo define como una propensión a la competencia entre rivales. Jamás llega a preguntarse de dónde sale esa competencia ni en qué consiste exactamente.

Necesitamos, pues, emprender un proyecto que los estoicos no solo ignoraron, sino que probablemente habrían rechazado: el estudio sistemático de los apegos infantiles según se van desplegando en interacción constante con las normas y percepciones culturales. Algo así como un psicoanálisis antropológico. Sin él, nuestras nobles y ambiciosas propuestas resultarán probablemente vanas e inútiles, en tanto en cuanto no irán dirigidas a las personas de verdad.

Este no es el lugar para formular una propuesta en ese ámbito. Llevo toda mi carrera trabajando en estudios sobre el asco, la ira, la envidia y el miedo, y mis tesis al respecto no son fáciles de resumir, pues las he ido modificando a lo largo de los años (en algunos casos, en referencia a aspectos importantes). [6] Así que dejemos un hueco en este punto que podemos llenar con aportaciones que se hayan hecho (o que vayan a hacerse) en otros lugares. Lo que se necesita, en realidad, es un gran programa de investigaciones en el que participen numerosos países y

tradiciones y que describa las raíces del prejuicio, el estigma y el odio en múltiples épocas y lugares, y use esas averiguaciones para la elaboración de políticas que sean útiles en ese sentido. [7]

III. Problema dos: el pluralismo y el liberalismo político

Como las tradiciones filosóficas grecorromanas anteriores, la tradición ciceroniano-estoica es una crítica escéptica de las formas dominantes de fe y práctica religiosa heredada. Los filósofos presocráticos cuestionaron las explicaciones religiosas tradicionales de los fenómenos naturales —invocadoras de la actividad de los dioses en nuestro mundo— y elaboraron sus propias explicaciones causales naturalistas de cómo ocurrían las cosas. Sócrates fue acusado de subvertir el orden de los dioses de la polis y de inventarse otros nuevos. El dios de Aristóteles era una abstracción, totalmente diferente de los dioses que la mayoría de las personas adoraban. Los estoicos eran igual de anticonvencionales. Para ellos, dios era algo interno al mundo natural, un principio moral y racional inmanente en la naturaleza que animaba las vidas de los seres humanos (el mismo enfoque por el que Spinoza sería denunciado siglos después por herejía por sus correligionarios judíos). Cicerón, más contrario a la convención todavía, era un escéptico en cuestiones de epistemología y religión.

Otros seguidores posteriores de esas tradiciones romanas evidenciaron también unas creencias bastante poco ortodoxas. Grocio, un hombre devoto (aunque tuviera que vivir exiliado por ser un seguidor de la herejía arminiana), causó un gran impacto en su cultura al presentar sus argumentos como algo, en principio, totalmente independiente de cualquier apoyo o fundamento religioso. Smith, una destacada figura de la Ilustración escocesa, no era un completo ateo como Hume, pero no tenía básicamente interés alguno por la religión convencional. Su visión de la Providencia es estoica; es básicamente un deísta, como muchas otras personas de su época. Kant era un racionalista religioso, pues defendía que debíamos practicar la religión «solo dentro de los límites de la razón». Así pues, la mayor parte de los pensadores de la tradición creían que las personas debían seguir una especie de racionalismo religioso, aun cuando también se preocuparan normalmente por la defensa de la libertad de fe, expresión y práctica religiosas. Salvo Grocio, todos los aquí mencionados definieron su enfoque político por contraposición a lo que tachaban de superstición e idolatría. Y,

a excepción también de Grocio, formularon sus tesis normativas en forma de una doctrina comprehensiva integral que abarcaba toda la vida humana, y no como una doctrina parcial suscrita únicamente con fines políticos. De ese modo, pues, la ética cosmopolita reemplaza a la religión tradicional en vez de coexistir con las múltiples religiones que hay en el mundo.

Actualmente, los filósofos no deberían pensar de ese modo. Hoy podemos observar que, cuando se dan condiciones apropiadas de libertad y, de hecho, allí donde no se registran niveles brutales de represión, las personas de la parte del mundo que sea continúan acudiendo a las religiones para comprender, para entrar en comunión con sus semejantes o para buscar sentido y guía en la vida. Muchas personas rechazan la religión convencional, pero también son muchos los seres humanos razonables que no lo hacen. Además, entre las personas que se consideran religiosas en mayor o menor grado, tampoco hay demasiada coincidencia en cuanto a lo que ese compromiso con la religión implica.

Algunas religiones son racionalistas en un sentido como el de nuestros estoicos y neoestoicos. Entre ellas, yo incluyo la mía propia, el judaísmo reformista, inspirado por los ideales racionalistas de Immanuel Kant y de Moses Mendelssohn, para los que el núcleo central de la religión es la ley moral. A esas religiones les cuesta poco conciliar sus compromisos religiosos con los de la filosofía laica. Lo mismo puede decirse (en principio, al menos) de religiones no teístas como el budismo y el taoísmo. Entre las confesiones cristianas, el catolicismo presenta también un profundo aspecto racionalista y tiende a valorar de forma muy especial la filosofía moral laica. Por ejemplo, en los planes de estudios de todas las grandes universidades católicas, se incluye una extensa formación en filosofía obligatoria para todos los estudiantes de grado y separada de cualquier otro requisito curricular en teología. Aun así, los católicos también recalcan que la filosofía laica no constituye una guía de vida completa, y se sienten muy ofendidos cuando alguien insinúa o sugiere que la religión debería estar supeditada o marginada. Y hay religiones a las que la pretensión de la filosofía de comprender el mundo mediante la razón les incomoda más profundamente todavía. Entre ellas, yo incluiría la mayoría de las formas de protestantismo cristiano y, en especial, las variantes evangélicas tan comunes en Estados Unidos.

Respetar a nuestros conciudadanos significa respetar su elección de vivir sus vidas como quieran, con arreglo a sus propias doctrinas, siempre y cuando no invadan con ello los derechos básicos de otras personas. Esta idea de respeto —que es la que John Rawls condensa en el concepto de «liberalismo político»— exige mucho de las instituciones políticas. [8] Para empezar, requiere de amplias protecciones de la libertad de la fe y la práctica religiosas hasta donde tal libertad no vulnere los derechos de otras personas. Determinar tales límites es muy difícil. Estados Unidos, por ejemplo, está actualmente sumido en luchas y batallas diversas sobre los límites de la desaprobación por razones religiosas de las personas homosexuales o transgénero; a menudo, esa desaprobación se expresa por vías que muchos —yo misma incluida— consideramos que violan los derechos fundamentales de esas personas. Son disputas, por tanto, que distan mucho de estar zanjadas.

En segundo lugar, la igualdad de respeto a todas las personas exige una vigilante oposición a cualquier forma de oficialización estatal de una iglesia o religión, pues, aun en el caso de que, con ello, no se prohíba la libertad de quienes no practican la religión oficial, sí que se envían señales de jerarquización y exclusión de estas otras personas. Y en tercer lugar, también exige, de un modo que va ligado a esa idea de la no oficialidad de ninguna religión, que los principios políticos básicos estén formulados en un lenguaje neutral, que no sea el de ninguna confesión religiosa particular, ni tampoco tome siquiera partido por uno de los bandos de la disputa (más amplia aún) entre religión e irreligión. Los principios deben ser sobrios, y deben estar expresados en un lenguaje ético tenue que no se apoye en conceptos metafísicos que pertenezcan a una tradición más que a otras. De otro modo, aun cuando se esté respetando formalmente la libertad de todos, se producirá lo que yo he llamado una «subordinación expresiva», por la que la sociedad vendría a anunciar que hay una doctrina preferida y otras que no lo son. Y para respetar la libertad religiosa suficientemente, los principios deben ser también concisos y estrictos, y deben evitar pronunciarse al respecto de todas aquellas cuestiones sobre las que los ciudadanos difieren entre sí.

Así pues, los filósofos políticos deberían actuar dentro de ese restringido espacio. Deberían defender argumentalmente principios que, en último término, pudieran resultar aceptables a todos los ciudadanos de una sociedad pluralista —principios que formaran aquello que Rawls llama un

«consenso por solapamiento»— y cuya aceptación no les obligara a abandonar sus compromisos religiosos ni a convertirse a una determinada religión dominante. Los principios que los filósofos propongan no deberían denigrar ni marginar a nadie por razón de su religión. La práctica de la filosofía política que resulta de aplicar todas esas condiciones será, necesariamente, muy diferente de la de figuras como Séneca y Cicerón, y más parecida a la de Grocio, que propone argumentos que pueden ser apoyados con independencia de cuáles sean los compromisos religiosos de la persona, aun cuando él mismo deje claro, al mismo tiempo, su propia adhesión a un credo concreto. Siguiendo ese modelo, pues, los filósofos no deberían proponer una doctrina comprehensiva integral, sino que deberían buscar principios que puedan ser aceptados en último término por todos los ciudadanos que apoyen ciertos valores básicos de la igualdad de respeto a todas las personas y que estén dispuestos a respetar las opiniones de buena fe de otros individuos. Los principios políticos básicos deben propugnarse, no como una doctrina comprehensiva integral —repito—, sino como aquello que Rawls llama un «módulo», una doctrina parcial que pueda adherirse a la doctrina comprehensiva integral de una persona como una parte más de dicha doctrina, sea cual sea.

¿Cómo podría buscarse ese espacio de encuentro? La tradición estoica ya sugirió una respuesta que ha demostrado ser muy convincente para el movimiento de los derechos humanos contemporáneos: los conceptos éticos de la dignidad y la igualdad humanas y de los derechos, a los que yo añadiría (como hace Adam Smith) las capacidades humanas. Como bien descubrieron los redactores de la Declaración Universal, esas ideas pueden unir a personas muy diferentes en cuanto a sus religiones o sus visiones del mundo. Hay quienes interpretan la idea de la dignidad humana en conexión con una doctrina religiosa; hay quienes no. Pero ese concepto ético en sí es algo que todas ellas pueden aceptar. Y las religiones deben coincidir entonces en respetar las restricciones impuestas por ese concepto político de la igualdad de dignidad humana de todas las personas. [9]

Pero ¿por qué los creyentes religiosos deberían aceptar una idea que no viene incorporada en su religión en sí? ¿No sería eso indicativo de cierto escepticismo en torno a la religión o de cierta disposición a relegarla a un papel menor? En absoluto. Como el pensador católico Jacques Maritain, uno de los padres de la Declaración Universal, escribió en su día, la razón para no incluir nuestras propias ideas religiosas en una doctrina política que

implica a otras personas que no comparten nuestra religión no es el escepticismo o la frivolidad, sino el respeto. [10] Respetar a otras personas significa reconocer que son igual de libres que todas las demás para elegir una doctrina conforme a la que vivir sus vidas, y que no serían plenamente libres si las doctrinas políticas centrales estuvieran anunciando que una religión determinada es la base preferida sobre la que se erigen esas ideas políticas.

Rawls defendió argumentalmente el liberalismo político en el contexto de la tradición occidental señalando sus rasgos distintivos. Ya he argumentado en otras ocasiones que las mismas consideraciones que sirven para apoyar el liberalismo político para las sociedades occidentales, sirven también para apoyarlo en otras sociedades del mundo, y tanto en los contextos nacionales internos, como en el plano de la construcción de la sociedad internacional a la que ya se refiriera Grocio. [11]

Por todos estos motivos, y como se explicará más a fondo en el capítulo 7, mi lista de capacidades no es una lista exhaustiva e integral de la vida humana digna, sino, más bien, una lista concisa y no metafísica de fines políticos sobre la que se pueden fundamentar unos derechos (igualmente políticos) en una sociedad pluralista. Dado que el cosmopolitismo suele definirse como una doctrina ética comprehensiva, el liberalismo político comporta rechazar el cosmopolitismo (así concebido) como base fundamental de nuestros principios políticos.

IV. PROBLEMA TRES: LOS LÍMITES DEL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Nuestros dos problemas siguientes están enmarcados por la importancia normativa y práctica de la nación. Ya he argumentado aquí que las naciones deberían ser respetadas por su condición de vehículos para la autonomía humana y para una responsabilidad efectiva de la ley ante la ciudadanía. Poseen también una obvia importancia práctica, pues son espacios que permiten la canalización de ayuda y apoyo. Se puede estar en desacuerdo con esta tesis normativa, pero, en ese caso, la alternativa consistiría en intentar crear unas instituciones internacionales con un poder y una capacidad de influencia como los que todavía no tienen. En la actualidad, las naciones pueden ser muy grandes: India y Estados Unidos son dos enormes Estados federales. Pero lo que importa es la estructura

institucional, más que el tamaño poblacional: en ambos países hay una responsabilidad de las autoridades políticas ante el pueblo, y este se otorga sus propias leyes.

Algunas versiones de la tradición estoica están volcadas en la idea de otorgar un papel muy importante al derecho internacional, sobre todo a la legislación sobre derechos humanos. La mía, siguiendo la estela de Grocio y subrayando la importancia de la soberanía nacional, no está comprometida tan a fondo con ese papel de la legislación internacional como lo están otras posturas «cosmopolitas», pues yo acepto la tesis normativa del pensador holandés. Según la imagen de la sociedad internacional que he trazado basándome en Grocio, ese espacio —el existente entre las naciones y por encima de ellas— es siempre moral, pero ni mucho menos es siempre legal. El derecho internacional tiene unas cuantas funciones útiles que desempeñar y puede desarrollarse más de lo que lo está actualmente, pero siempre debemos cuidarnos de desangrar la soberanía nacional, sobre todo si es para favorecer un ámbito como el internacional, que todavía no presenta niveles aceptables de responsabilidad ante la ciudadanía de las diversas naciones a través de las elecciones políticas de esas ciudadanías y de las leyes autootorgadas por estas.

Muchos internacionalistas del primer momento eran unos ingenuos idealistas del derecho internacional, al que atribuían más eficacia de la que parece capaz de alcanzar, así como un papel normativo mayor del que parece compatible con la preservación de la soberanía nacional y la autonomía humana. En años recientes, se ha suscitado cierta controversia a propósito de las posibilidades prácticas del derecho internacional y de su pertinencia normativa. [12] Tras examinar el funcionamiento de las Naciones Unidas y tras evaluar lo aportado por diversos acuerdos internacionales, el pensador y experto en derecho Eric A. Posner ha llegado a una conclusión negativa en cuanto al aspecto práctico: poco es lo que se ha conseguido. En cuanto al aspecto normativo, la conclusión de Posner es más compleja: es obvio que el derecho internacional podría haber conseguido cosas que habrían sido muy útiles, especialmente en lo referente a combatir los regímenes tiránicos que no cumplen con unas normas mínimas de legitimidad, pero, en conjunto, las intervenciones en los asuntos internos de diversas naciones soberanas han sido más bien desacertadas.

No podemos repetir aquí todos los puntos de la mencionada controversia, pero sí podemos decir que, para la tradición cosmopolita, es importante afrontarla. No creo que el escepticismo de Posner ponga en entredicho el núcleo central de la tradición, por la sencilla razón de que la ciudad cósmica no es un Estado ni un ordenamiento jurídico-legal, sino un ámbito moral, por mucho que deba recurrir a veces a la ley para hacer efectivos sus fines. Los organismos y documentos internacionales varios son, en esencia, declaraciones de intenciones normativas que pretenden convencer al mundo. Como tales, pueden tener un gran valor, aun si no se aplican (o no se pueden aplicar) directamente como ley, puesto que dan fe de un consenso emergente y pueden ser utilizadas por activistas y manifestantes de cada país para ejercer presión sobre sus Gobiernos respectivos. En cualquier caso, esta modalidad de influencia es preferible desde el punto de vista normativo porque es más respetuosa con la autonomía de los ciudadanos.

Sirva de muestra el siguiente ejemplo concreto para ilustrar esa valiosa contribución y confirmar, al mismo tiempo, la postura básica de Posner a propósito del derecho. [13] Los derechos humanos de las mujeres no estuvieron reconocidos durante mucho tiempo en la mayoría de las naciones, lo que significa que el mundo no reconocía a las mujeres los mismos derechos que reconocía a los hombres (por ejemplo, en el terreno electoral o en el del empleo), pero también que la agenda mundial de temas prioritarios no recogía en absoluto ciertos problemas de interés urgente para las mujeres (como la violencia sexual, los abusos domésticos o los métodos anticonceptivos). En la actualidad, puede apreciarse un gran progreso en todo el mundo en cuanto al primer conjunto de temas (incluso Arabia Saudí concedió a las mujeres el derecho al voto en 2015), pero no tanto en cuanto al segundo, aun cuando sí que es evidente que ha aumentado considerablemente la conciencia global (mucho mayor que en ningún otro momento previo de la historia humana) sobre el altísimo precio que se cobran la violencia sexual, el maltrato doméstico, el acoso sexual en el trabajo, el que no se respeten las labores en el hogar dignificándolas como trabajo, o el que las mujeres no tengan reconocido el control sobre su propia fertilidad y sobre la continuidad o no de sus embarazos. Estos temas sí están ahora en la agenda mundial; y, aunque continúan produciéndose muchísimas conductas y prácticas negativas en ese sentido, ya es importante que por fin las califiquemos así, como «negativas». [14]

Pues bien, ¿cuánto de ese progreso es atribuible a acuerdos internacionales como la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés)? Yo sostengo que esa no es la pregunta correcta que cabe formularse. Básicamente, los acuerdos internacionales son partes importantes de los movimientos internacionales, y la labor moral que se realiza en la sociedad internacional suele tener una enorme importancia, pues reúne a muchísimas personas en torno a un conjunto común de demandas y quejas, y les brinda oportunidades para encontrarse, intercambiar ideas y fortalecerse mutuamente. El movimiento internacional de las mujeres (como el movimiento de los derechos de las personas con discapacidad, por citar uno de varios ejemplos adicionales posibles) lleva ya años juntando a mujeres de muchos países diferentes. Con anterioridad a esa movilización internacional, las mujeres estaban muy aisladas y no disponían de foros globales en los que desarrollar ideas y estrategias. Los diversos congresos de mujeres ya celebrados han generado un germen y un tipo de solidaridad muy valiosos, y esa energía ha contribuido considerablemente sin duda al progreso de las mujeres en la mayoría de los países del mundo.

Pero ¿y los documentos? Las reuniones suelen requerir de alguna conclusión, de algún escrito que exprese lo allí acordado. En este caso, la revolución feminista necesitaba fraguarse en torno a una lista de reivindicaciones normativas. Sin ellas, no habría personas dispuestas a asistir al siguiente encuentro. Pensarían que sería una pérdida de tiempo. Los documentos impulsan la situación hacia delante y aportan una sensación de causa común que avanza. Cuando esa causa originó la CEDAW y ese acuerdo fue llevado de vuelta a las naciones del mundo y ratificado por la mayoría de ellas, [15] el hecho mismo de la ratificación supuso un nuevo ímpetu a las iniciativas políticas nacionales de ese signo.

Los logros directos de la CEDAW fueron bastante escasos. Se trata, además, de un documento con bastantes defectos, que pasa de puntillas por algunas de las cuestiones más importantes, como son el acceso a los anticonceptivos artificiales o la consideración de las labores de las mujeres como trabajo en las contabilidades de la renta nacional de los países. Tampoco ha modificado la perspectiva implacablemente androcéntrica de otros documentos sobre derechos humanos. Como ya advirtiera Eleanor Roosevelt desde un principio, dar a las mujeres un foro y un documento

separados es una espada de doble filo, pues puede servir para marginar unas energías (las de las mujeres) que se podrían haber usado para luchar en un foro más inclusivo. En este caso, no obstante, no cabe duda de que, pese a los esfuerzos de mucha gente, las Naciones Unidas siempre han sido (y continúan siendo) una institución profundamente patriarcal y hostil a la igualdad de las mujeres. Combatir en ese foro más inclusivo habría sido un esfuerzo frustrante y, probablemente, hubiera estado condenado al fracaso, mientras que la movilización femenina a escala mundial para crear un texto que presentar ante todo el mundo en el que se afirma la igualdad de las mujeres ha demostrado ser un esfuerzo valioso tanto a nivel político como estratégico, con todos sus defectos como documento y con todos los fallos (mayores aún) que hayan podido producirse en cuanto a su implementación, que básicamente se reduce, de momento, a un puñado de sentencias judiciales en países con judicaturas propicias a las reclamaciones de las mujeres (India y Botsuana) en los que se ha aprovechado la ratificación del tratado por parte del Gobierno y el parlamento nacionales para impulsar cambios legales. [16]

En definitiva, en este caso y en otros muchos, los documentos internacionales no se están haciendo cumplir legalmente y tampoco funcionan como una constitución mundial. Pero eso, en realidad, es bueno desde el punto de vista de la composición grociana que he venido construyendo aquí. Resulta más apropiado que estos documentos sigan siendo fuentes de normas persuasivas, aplicables mediante políticas nacionales internas como las reformas constitucionales, las leyes o la jurisprudencia, que, aunque aludan en algún caso al documento en sí, estén por lo general influidas por los argumentos y el clima persuasivo de la comunidad internacional que condujeron a la aprobación del documento y recibieron un impulso adicional tras la misma. La sociedad internacional continúa siendo principalmente un ámbito moral de persuasión, y solo ocasionalmente se convierte en un terreno verdaderamente político. Pero eso no significa que el proceso de creación y ratificación de documentos sea inútil: genera solidaridad y conciencia de objetivos comunes, lo que posibilita que surjan movimientos transnacionales poderosos y que influyan en las políticas nacionales.

V. Problema cuatro: la ineficacia y la dficultad moral de la ayuda exterior

El de los deberes de ayuda material ha sido un tema que nos ha ocupado en repetidas ocasiones durante el análisis desarrollado en este libro, y ya podía suponerse que, para la aplicación a nuestro mundo actual de todas esas ideas y apreciaciones de la tradición, yo terminaría proponiendo algunas directrices concretas para la implementación de tales deberes más allá de las fronteras nacionales. De hecho, en *Las fronteras de la justicia* , ya avancé de forma provisional una propuesta en ese sentido, en la que afirmaba que las naciones ricas tienen el deber moral estricto de dar, al menos, un 2% de su PIB para ayudar a que otras naciones, más pobres, alcancen un nivel de vida más elevado. Yo imaginaba entonces que esa ayuda se canalizaría principalmente entre Gobiernos y, solo ocasionalmente, entre Gobiernos y ONG que expresaran la voluntad del pueblo de la nación de un modo inclusivo.

La ayuda exterior parece un imperativo moral y, aun así, no está claro que haga realmente bien alguno. La ayuda puede dividirse en dos tipos: la ayuda exterior oficial que sale de los presupuestos públicos de los Estados, y la ayuda que aportan los ciudadanos particulares a través de organizaciones no gubernamentales (ONG) o fundaciones que actúan más allá de las fronteras nacionales (o a través de una red de tales ONG). Este segundo tipo es el que han recomendado encarecidamente Peter Singer y otros teóricos de la justicia global, [17] pero presenta numerosos escollos. En primer lugar, presenta evidentes problemas de acción colectiva: cada uno de los individuos que hace aportaciones desconoce cómo maximizar la donación efectiva, y el mundillo internacional de las organizaciones benéficas es un mosaico fragmentario que dificulta mucho deducir la forma más sensata de invertir. Este problema podría resolverse en buena medida si se concentraran las donaciones en un reducido número de organizaciones benéficas, y Singer se ha esforzado especialmente por reconducir por ese camino la iniciativa de los donantes. Pero aun suponiendo que las organizaciones grandes estén lo mejor y más eficientemente administradas posible (y suponiendo que pudiéramos fiarnos de Singer para que —en la medida de sus posibilidades personales— supervisara que así lo estén y recondujera las aportaciones individuales por el camino correcto), una concentración tal no haría más que agrandar el segundo problema: el problema democrático. Cuanto más determinante se vuelve una ONG en la decisión efectiva de las políticas que se terminan aplicando en todo el mundo, más socavada queda la soberanía de las naciones, que también se ve

socavada por las grandes empresas multinacionales. Las grandes organizaciones benéficas suelen tener objetivos benefactores, a diferencia de las multinacionales con ánimo de lucro, pero el paternalismo benevolente es, en sí mismo, problemático desde el punto de vista moral: el pueblo del mundo no ha elegido a la ONG ni a la fundación en cuestión, y es más que posible que quiera decidir su propio futuro.

Además, existen pruebas suficientes de que el paternalismo benevolente no funciona, aunque solo sea precisamente porque es paternalista y está muy alejado del terreno. El economista William Easterly denuncia el «olvido de los derechos de los pobres» y la «tiranía de los expertos», fenómenos ambos que impiden mejorar las vidas de las personas, en gran parte porque los presuntos agentes del cambio no son habitantes del país en cuestión y, sin embargo, piensan —de forma imprudente y equivocada— que lo saben todo sobre él. [18]

Un problema añadido sobre las ayudas individuales canalizadas a través de las ONG es que estas organizaciones actúan a menudo conforme a un ideario político o religioso sectario que puede no resultar del todo evidente al bienintencionado donante. Muchas organizaciones benéficas están explícitamente vinculadas a una o más iglesias, y aunque buena parte de la labor que realizan es meritoria, pueden tener también rasgos excluyentes o pueden requerir incluso pruebas de compatibilidad religiosa para seleccionar a los receptores de su ayuda. En los peores casos, pueden llegar incluso a financiar la violencia contra otras religiones u organizaciones, como se sospecha fundadamente que ocurre con algunos grupos de ayuda hindúes vinculados a la RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh, la principal organización social de la derecha hindú). [19] En este caso, la dificultad de rastrear a dónde va a parar el dinero es tal que la organización benéfica que distribuye esos fondos y sirve de paraguas a la RSS en Estados Unidos ha conservado su condición de entidad exenta del impuesto federal sobre la renta pese a las muchas veces en que se ha intentado aportar pruebas de los fines ilícitos a los que se dedica en la India. Si docentes, investigadores y activistas que dedican todo su tiempo de trabajo a tales labores de rastreo no pueden sacar nada en claro de ello, no es razonable suponer que todos los donantes bienintencionados de tales causas cuentan con datos correctos suficientes como para tomar una decisión bien informada al respecto.

¿Y la ayuda de país a país o la ayuda que es razonablemente sensible a aquellas prioridades que el propio pueblo ha determinado? En tal caso, evitamos el problema democrático, pero nos vemos afectados por otro de índole distinta que hace que yo sea ahora escéptica a propósito de la solución que yo misma defendí en *Las fronteras de la justicia* : me refiero a las crecientes pruebas de que la ayuda exterior no solo hace poco o nulo bien, sino de que muchas veces puede ser perjudicial. El principal (y muy convincente) defensor de esta posición es el distinguido economista de la salud Angus Deaton, premio Nobel de economía de 2015. [20] El argumento de Deaton es el siguiente. Es muy probable que el Gobierno autocrático que recibe una ayuda de otro Gobierno abuse de ella y la gaste en los caprichos del autócrata antes que en las pretendidas mejoras de la vida de los habitantes de su país. También los Gobiernos corruptos (de sistemas democráticos incluso) generan ese mismo problema. Pero supongamos que la ayuda llega a los receptores inicialmente deseados: ¿qué ocurre entonces? Deaton sostiene que la disponibilidad de fondos procedentes del exterior para sufragar servicios sanitarios, por poner un caso, no hace más que debilitar en realidad la voluntad política de un pueblo de crear unas instituciones sanitarias duraderas y adecuadas por medio de sus propios esfuerzos e iniciativas, y de elegir Gobiernos que hagan de la sanidad y de otras necesidades clave una prioridad máxima. Como Deaton muestra entonces recurriendo a una montaña de datos empíricos, tomados especialmente de los diferentes estados de la federación india, una infraestructura sanitaria estable es el más importante de los factores determinantes para unos resultados sanitarios sobresalientes; sin embargo, el dinero canalizado desde el exterior no ayuda a que se desarrolle tal infraestructura y, de hecho, lo más probable es que perjudique el desarrollo de la misma.

Los datos aportados por Deaton provienen principalmente del campo de la salud, aunque ese mismo fenómeno se observa también en ámbitos como el de la educación y otras importantes necesidades materiales. Menciona, eso sí, una excepción a su propia regla, pues admite que la ayuda destinada específicamente a combatir una enfermedad concreta puede ser útil.

En general, y aunque continúa habiendo una gran controversia en torno a qué es lo que contribuye a que las naciones se desarrollen bien, existen cada vez más pruebas de que las instituciones desempeñan un papel clave

(cuando no «el» papel clave). [21] Yo he recalcado la importancia de que la ayuda sea canalizada a través de instituciones democráticas debido a mi posición normativa a propósito de la responsabilidad ante el pueblo y la soberanía de este, pero incluso quienes no compartan esa posición normativa conmigo estarán obligados a prestar atención a las instituciones, simplemente porque funcionan. Yo ahora estoy convencida de que todo uso de ayuda exterior de cualquier tipo debe hacerse teniendo muy presente en todo momento información empírica como la que nos ofrecen autores como Acemoglu y Robinson, o Deaton. Son muchas las cosas que aún tenemos que aprender: por ejemplo, ¿la ayuda que se da para educación (para las instituciones ya existentes o para crear y consolidar unas nuevas) funciona mejor que la ayuda que se da para proyectos de sanidad? ¿Y la ayuda que se destina a facilitar servicios jurídicos para la población pobre (tanto si va dirigida a programas estatales del país de destino o a ONG que sean receptivas a las demandas democráticas)? Necesitamos aprender mucho más sobre las condiciones en las que esa ayuda llegada del exterior puede resultar realmente productiva. Lo que ya no podemos seguir haciendo, sin embargo, es crearnos la ilusa impresión de que podemos cumplir sobradamente con nuestros deberes ayudando desde la distancia y mejorar las cosas de manera real y estable sin que se produzcan cambios estructurales e institucionales en la sociedad de destino.

Incluso el ejemplo señalado por Deaton como posible excepción a su regla —la ayuda destinada a combatir enfermedades concretas— contiene un inconveniente oculto: cuando abordamos una red social compleja, acometer un problema separándolo de los demás suele ser una estrategia condenada a frustrarse. En su excelente libro *La lógica del fracaso* , el psicólogo Dietrich Dörner muestra que nuestras mentes tienen tendencias (adaptadas sin duda a épocas anteriores, más simples) que, si no se controlan, conducen a desastrosas equivocaciones cuando se enfrentan a los sistemas sociales modernos. [22] A efectos de lo que aquí nos ocupa, la más central de esas tendencias es la que nos impele a abordar los problemas sociales sucesivamente, uno a uno, lo que nos impide tener una visión suficientemente amplia del sistema en su conjunto. Dörner, valiéndose de simulaciones informáticas, invita a los participantes en un experimento a mejorar la situación de un hipotético país en vías de desarrollo. Normalmente, las personas empiezan identificando un problema destacado —la malaria, por ejemplo— y se centran en erradicarlo. Pero lo hacen sin

haber pensado para nada en el crecimiento demográfico resultante ni en la capacidad agrícola del país para sustentarlo, por lo que su bienintencionada elección inicial conlleva unos problemas imprevistos, problemas que se van multiplicando a medida que los sujetos del experimento tratan de abordarlos uno por uno, en lugar a afrontarlos de un modo coordinado y sistémico.

El análisis de Dörner tiene una evidente relevancia para aquel único problema para el que Deaton cree que la ayuda exterior al desarrollo podría ser de utilidad: ¿qué ocurre si los donantes concentran su ayuda en la lucha contra una enfermedad concreta, pero no han pensado antes en el conjunto de la situación? ¿No será una ayuda condenada al fracaso, aunque sea por razones muy diferentes de las que Deaton apuntaba? De nuevo encontramos ahí una conexión con mi crítica del paternalismo benevolente, y es que lo normal es que las personas que viven en un lugar cualquiera no vivan centradas en un único problema o cuestión. De hecho, su propia experiencia cotidiana les permite hacerse una mejor impresión del conjunto de su situación (lo que, de hecho, es uno de los argumentos principales de Dörner). Los paternalistas benevolentes se parecen más bien a los sujetos del experimento de Dörner: piensan que están haciendo un gran bien al centrarse en una sola cosa. Pero, una vez más, la conclusión que parece extraerse de todo esto es que las instituciones democráticas, que inevitablemente tienen una imagen de conjunto de la sociedad mucho más fiel que otras (pues, cuando menos, se ven continuamente bombardeadas con información referida a una amplia diversidad de cuestiones interrelacionadas), son indispensables para lograr una solución sensata y duradera.

¿En qué lugar queda entonces la tradición de la que nos hemos ocupado en este libro? Creer que tenemos unos deberes morales, pero saber al mismo tiempo que actuar para cumplir con ellos puede muy bien ser contraproducente, no es una posición cómoda para nadie que esté dotado de sensibilidad moral. Como dice Deaton, donar reconforta al donante, pero esa felicidad no puede ser el principal elemento de valoración. Debería respetarse ante todo la capacidad de acción de las propias personas pobres, y no complacerse en una beneficencia que puede ser tan inoportuna como ineficaz. Como afirma Deaton, «se engaña quien piensa que las vidas pueden comprarse como quien compra coches». El consejo de Deaton a los estudiantes que, procedentes de muchas naciones distintas, acuden a trabajar con él en Princeton es simple: volved e integraos en los procesos

políticos de vuestros propios países. [23] Para quienes vivimos en sociedades acomodadas, no está de más recordar que en nuestra propia nación existen enormes desigualdades y que no desfallecer en la lucha contra estas a través del proceso político democrático es un muy buen uso de nuestras energías y recursos.

¿Qué podemos decir de aquella ayuda que consiste en dar directamente dinero (o algún recurso valioso, como mosquiteras) a los receptores finales deseados? Las propuestas de este tipo se enfrentan igualmente a problemas de acción colectiva y, aun en el caso de que se demostraran eficaces para mejorar las vidas de un grupo de individuos en el momento presente, cabría esperar —basándonos en el análisis de Deaton— que no fueran a proporcionar una «seguridad de capacidades» a largo plazo, y que, además, socavaran en la población de destino la voluntad política necesaria para crear las instituciones sobre las que consolidar esa seguridad.

¿Justifican los resultados de estos estudios la vieja bifurcación de deberes y la relativa torpeza en lo relativo a los deberes de ayuda material características de la tradición cosmopolita? Ni por asomo. Aquellos pensadores no conocían estos datos ni los motivos que acabo de exponer. Todo parece indicar que simplemente menospreciaron la importancia de la ayuda material para las vidas humanas. Lo más que podemos decir es que alcanzaron una conclusión defendible (la de que tal vez exista justificación moral para circunscribir la ayuda material a nuestra propia república) siguiendo una vía equivocada.

Aun así, sigue siendo muchísimo lo que podemos hacer para favorecer la justicia material global. Deberíamos continuar buscando proyectos en el extranjero que no presenten los problemas que Deaton tan convincentemente señala que existen en un ámbito como el de la sanidad. Y deberíamos recordar también que hay muchas buenas acciones posibles que no acarrean inconvenientes como los demostrados por Deaton. Por ejemplo, se pueden escribir informes, libros y artículos, o participar en algún movimiento político-intelectual, para que luego los habitantes de muchas naciones distintas puedan aprovechar a su propio modo esas ideas y conclusiones, aplicadas al contexto de sus propias luchas políticas. Alexander Hamilton recurrió a Pufendorf y a Grocio, por ejemplo; así que también nosotros podríamos crear paradigmas teóricos que puedan ser usados por personas de cualquier parte del mundo: eso es lo que los miembros de la HDCA (la Asociación para el Desarrollo y las Capacidades

Humanas), de más de ochenta naciones diferentes, intentan hacer con las diversas variantes del «enfoque de las capacidades». Podríamos compartir avances tecnológicos y poner en común conocimientos de muchas otras formas. Como ya he señalado, el movimiento internacional de las mujeres también ha posibilitado progresos similares por canales nacionales internos principalmente, aunque no sin la contribución fundamental del trabajo y el asesoramiento de miles de mujeres que participan en él, elaboran sus directrices y recomendaciones y las dejan a disposición de quienes quieran usarlas.

Hay, además, ideas y percepciones aportadas por la tradición aquí analizada que no flaquean ante la fuerza del análisis de Deaton. La crítica de Smith a la dominación colonial como algo devastador tanto para la economía como para la política de la nación dominada sigue teniendo tanta vigencia ahora como en su día, y Smith pone certeramente el acento en las instituciones como fuentes centrales del bienestar al mostrarnos que arruinar el autogobierno colectivo arruina vidas humanas individuales. La elocuente exploración que hace Grocio del tema de la propiedad común de la Tierra tiene mucho que ofrecernos a la hora de reflexionar sobre el cambio climático y sobre otros temas medioambientales que requieren de soluciones políticas transnacionales y no pueden resolverse con solo esparcir dinero de forma bienintencionada. Y, como bien sabemos, sus apreciaciones sobre nuestra propiedad común del agua y del aire se han incorporado ya a las normas y los tratados internacionales, y esos acuerdos son directamente aplicables por ley en muchos países. (Da que pensar el recordar que, hasta fecha relativamente reciente, se consideraba que el propietario particular de un terreno tenía también derechos de propiedad individuales sobre el aire situado por encima de este; hemos evolucionado a gran velocidad —y con gran sensatez— en la dirección marcada por Grocio.)

VI. Problema cinco: el asilo y la migración

No hay en el mundo problemas más agudos, ni más incendiarios en el plano político, que los relacionados con el asilo y la migración. Afectan a la dignidad humana en su nivel más básico. El derecho de asilo, según se entiende habitualmente, corresponde a quienes sufren amenazas contra su seguridad y su integridad física por culpa de algún tipo de persecución

política (o religiosa o étnica o, en ocasiones, incluso relacionada con el género). Pero también la migración puede atañer a la dignidad humana con igual perentoriedad, ya que los migrantes a menudo son personas que huyen de la guerra, la delincuencia o la devastación, y que, incluso cuando no es ese el caso, suelen sufrir desesperantes carencias en cuanto a la cobertura de sus necesidades básicas.

Grocio entendió que la idea del respeto por la humanidad, combinada con una idea tan básica como la de que el mundo es, en cierto sentido, el hogar común de todos nosotros, entrañaba la obligación de que dedicáramos la más seria de las atenciones a estas cuestiones, incluso aunque no pudiéramos actuar más que dentro de un marco nacional. Sus propias sugerencias eran ya muy atrevidas para su época y continúan siendo importantes para la nuestra. La idea básica es que el respeto por la humanidad nos obliga a facilitar de algún modo el sustento elemental para la vida humana a aquellos que sufren una situación de necesidad desesperada. Si eso es algo que puede hacerse proporcionando ayuda a otro país, hay que dar tal ayuda. Pero si las personas se ven forzadas por la necesidad o las persecuciones a abandonar su país de origen, tienen, como poco, el derecho de permanecer temporalmente en otra nación. También tienen derecho a contraer matrimonio allí y, así, potencialmente, prolongar su estancia. Y ningún grupo étnico puede ser objeto de un trato especial (positivo o negativo) durante ese proceso. Además, si las naciones ricas registran excedentes mientras otros países sufren, deben entender que esos excedentes no les pertenecen en realidad —según Grocio—, sino que son propiedad legítima de quienes los necesitan.

He ahí un buen comienzo para abordar algunos de los problemas planteados por las migraciones en el mundo moderno. De todos modos, para adaptarlo a nuestro contexto contemporáneo, aún echaríamos en falta en él una serie de distinciones clave. Concretamente: entre migrantes formales o legales y migrantes indocumentados; entre la residencia permanente y la ciudadanía (y entre residentes permanentes y ciudadanos, por un lado, y trabajadores invitados temporales, por el otro); y, por último, entre el asilo político y la migración económica. En la actualidad, todas esas distinciones son el tema de una excelente y diversa literatura filosófica especializada. [24] Tratar de hacer una aportación creativa y determinada a dicha literatura es un propósito que escapa a la capacidad de alcance de este

capítulo, pero lo que sí puedo hacer en este punto en concreto es indicar sobre una especie de mapa conceptual dónde nos deja la tradición y qué es lo que queda aún por hacer.

En primer lugar, atendiendo a la fuerte defensa que en esta tradición se hace de la idea de nación como hogar moral de la autonomía de las personas, podemos sostener que las naciones tienen derecho a defender tanto su seguridad como su cultura política nacional. Eso no significa que tengan derecho a adoptar políticas fóbicas de exclusión que no estén justificadas por pruebas empíricas, ni a defender tradiciones étnicas nacionales o religiosas frente al pluralismo y el reto para aquellas que la inmigración típicamente comporta. La cultura política, como he comentado antes en este mismo capítulo, debería formularse como un conjunto de principios que no concedan especial autoridad a ninguna religión o etnia preferente. Eso quiere decir que (a) es razonable limitar el número de inmigrantes a quienes se permite la entrada en el país, y (b) también es razonable pedir a cualquier solicitante de un permiso de residencia legal permanente algún tipo de expresión manifiesta de su voluntad de vivir bajo el imperio de la ley y con arreglo a los principios constitucionales básicos de la nación de acogida. Más allá de esto, probablemente también sea razonable limitar el número de personas foráneas acogidas en un país en función de sus cualificaciones y de las oportunidades laborales disponibles, ya que la estabilidad económica es un ingrediente muy importante de la estabilidad nacional.

Sin embargo, eso no quiere decir (a) que sea razonable mantener el número de inmigrantes en niveles demasiado bajos con el objetivo de preservar la homogeneidad nacional en un mundo que está lleno de personas necesitadas que podrían aportar valiosas contribuciones a la cultura y la estabilidad nacionales, sobre todo en épocas como la actual, de descenso demográfico en muchos Estados ricos; ni tampoco (b) que sea admisible denegar la entrada o deportar a personas por razones de origen étnico o de religión. En el actual contexto de pánico ante el terrorismo islámico, corre peligro la supervivencia de una condición tan básica de la democracia liberal como esa (una condición que hoy ciertamente brilla más por la frecuencia con la que se vulnera que por las veces en que se cumple). Disponer de pruebas legítimas sobre un individuo particular es una cosa, pero proceder a exclusiones generalizadas de colectivos enteros basadas en la religión es otra bien distinta, como Grocio ya recalcara en su día.

Tampoco debería aplicarse de forma draconiana la figura de la deportación por condena penal; es cuestionable, por ejemplo, la deportación de una persona por delitos de posesión de drogas cuando, en el momento de ejecutar la deportación, estos han dejado de ser tales delitos (o cuando ella ya no está considerada una amenaza para la seguridad pública), o la deportación por antiguos delitos menores de una persona que ya se ha reformado y lleva una vida sin tacha. Asimismo, la deportación de inmigrantes legales solo debería producirse en muy infrecuentes casos excepcionales, y únicamente a propósito de delitos graves.

Grocio va incluso más allá y menciona explícitamente también el matrimonio como una forma legítima de inmigración, y esta es una idea muy sensata que ha sido asumida con el tiempo por la mayoría de las naciones.

Hasta el momento, no hemos tocado aún tres temas especialmente polémicos y divisivos: la migración ilegal, el asilo de personas refugiadas y la moralidad de los programas de trabajadores invitados. Ya he dicho que es razonable que las naciones limiten la migración y que eso significa que muchas personas no puedan entrar y que otras muchas sean deportadas por haber entrado ilegalmente. Pero la cosa cambia (y mucho) cuando son las naciones las que hacen llamamientos a la llegada de personas extranjeras mediante el ofrecimiento de oportunidades de empleo en puestos de trabajo que los nacionales del propio país no quieren desempeñar, y, al cabo de un tiempo, les dan la espalda y dicen que todas esas personas deben ser deportadas. Ese es un problema que lleva ya treinta (o más) años afectando a Estados Unidos. La mayoría de los empleadores y, hasta fecha muy reciente, las corrientes mayoritarias de ambos partidos políticos coincidían en que la mejor manera de corregir la situación actual es aplicando la combinación de unos fuertes controles fronterizos con una vía de acceso legal a la ciudadanía para aquellas personas extranjeras que hayan sido trabajadores productivos en el país, y especialmente para aquellos estudiantes indocumentados, presentes aquí desde la infancia, que hubieran logrado avanzar en sus estudios hasta acceder a instituciones de educación superior. Pero esta solución ha sido rechazada en la práctica política una y otra vez, y, en el momento actual, no parece existir oportunidad razonable alguna de que pueda adoptarse algo siquiera parecido a escala nacional. Solo los gobiernos municipales de varias ciudades norteamericanas importantes han expresado su voluntad de proteger a sus propios residentes

productivos, y varias universidades se han manifestado en igual sentido con respecto a sus estudiantes. En cualquier caso, la solución que he calificado aquí de razonable está en clara concordancia con los principios grocianos.

El asilo a personas refugiadas y las migraciones de emergencia son la gran crisis de nuestro tiempo y esta ha afectado a Europa y, en menor grado, a Estados Unidos como consecuencia de la crisis humanitaria en Siria. En un caso como este, el deseo de señalar con el dedo acusador a colectivos enteros y no a individuos es especialmente tentador, y la oleada de incidentes terroristas islámicos en Europa está alimentando opciones políticas antiinmigración en la mayoría de los países del continente. Un buen control de la delincuencia es algo muy difícil de conseguir, como bien podemos ver con la asombrosa torpeza demostrada por varios países europeos en ese terreno. Esa clase de incidentes, aun siendo infrecuentes, adquieren una relevancia desproporcionada en la conciencia popular (por intervención de la famosa «heurística de la disponibilidad»), que se ve luego reforzada por añadidura por la retórica política. Siempre es más fácil excluir en masa, pues ahorra todo un esfuerzo de selección. La labor difícil es la de la investigación y el control, pero es la que precisamente debe realizarse. Debemos evitar culpar a unas familias pacíficas en situación desesperada por los crímenes cometidos por un reducido número de radicales (¿o acaso culpamos en su día a todos los inmigrantes irlandeses —o, generalizando aún más, a todos los inmigrantes católicos— por los crímenes del IRA?). Grocio subrayó —con razón— que, en momentos de emergencia, nuestro derecho (común a todos los seres humanos) al sustento vital propio debería prescribir la instauración de una política liberal de asilo de personas refugiadas. Mucho más podríamos decir, aún, por ejemplo, de la vergonzosa práctica de retener a solicitantes de asilo menores de edad en centros de detención de inmigrantes, negándoles mientras tanto el derecho de ir a la escuela. El Tribunal Supremo de Estados Unidos dejó muy claro en «Plyler contra Doe» que incluso los hijos de los inmigrantes ilegales tienen derecho a estudiar en las escuelas públicas. [25] Ese derecho debería ser explícitamente garantizado, sin mayor dilación, a todos aquellos solicitantes de asilo que tengan pendiente una resolución para su caso. ¿Y merece comentario alguno siquiera la política de separación de los hijos pequeños de los solicitantes de asilo de sus familias al cruzar la frontera, una política que la presidenta de la Academia Estadounidense de Pediatría tachó de abuso infantil?

Los programas de trabajadores invitados, puestos en marcha por muchos países, son vías habituales por las que se busca cubrir las necesidades de mano de obra para realizar ciertos trabajos sin tener que hacer extensiva a toda una clase de trabajadores los privilegios de una residencia permanente legal o de una vía de acceso a la ciudadanía. Es frecuente que esos programas prohíban a cónyuges e hijos de los trabajadores la entrada legal en el país, pues así se garantiza que estos no se queden más tiempo del legalmente previsto (o que, en aquellos países donde rige el principio del *ius soli* , no tengan hijos que sean automáticamente ciudadanos del país de acogida). Estos programas constituyen una evidente anomalía moral. Los ciudadanos que viven largos periodos de su vida en un lugar y están sujetos a las leyes de ese sitio merecen, como bien recalcó Grocio, estar entre los hacedores de dichas leyes. En la práctica, esos programas suponen la creación de una clase permanente de personas de segunda clase privadas de derechos y, en muchos casos, separada por su etnia o su religión (además de por su estatus, lo que no deja de ser una injusticia moral añadida) de la población de ciudadanos del país. También se les niega el derecho a casarse y a formar una familia, un derecho explícitamente defendido por Grocio. Las naciones sortean ciertos dilemas difíciles al adoptar programas de ese tipo, pero lo cierto es que estas políticas deberían irse sustituyendo progresivamente por otras que permitan la unión familiar, la adquisición del estatus de residentes permanentes y la posibilidad de acceso a la ciudadanía.

Hay quienes recientemente han defendido esos programas por considerarlos mecanismos muy eficaces de redistribución y de mejora del bienestar. [26] La espinosa cuestión de cómo mejorar el bienestar material a la luz de las objeciones institucionales planteadas por Deaton nos obliga a tomar esta solución en muy seria consideración y a continuar debatiéndola. Pero, pese a lo evidente que resulta que, a menudo, esos programas pueden mejorar mucho el bienestar en países más pobres gracias a las remesas de dinero que les llegan de los trabajadores así emigrados a países más ricos, su coste en términos de subestimación de toda una serie de valores básicos me continúa pareciendo, de momento, demasiado elevado.

La tradición, por tanto, no dice nada que otros filósofos morales sensibles que no han estudiado dicha tradición no hayan dicho a su vez. Lo que sí ofrece la tradición es una justificación más profunda —y mejor

fundamentada en principios— de aquellas conclusiones a las que muchos argumentos éticos contemporáneos ya han ido llegando por su cuenta.

En conjunto, pues, la tradición responde bien a los desafíos planteados en nuestro mundo actual. Presenta deficiencias en el terreno de la psicología moral, pero son subsanables, y, de hecho, ya las subsanaron Cicerón y Smith. No formuló sus principios como si se tratara de una doctrina política parcial, pues no entendió los inconvenientes de pedir a un mundo plural que acepte tales principios como una doctrina moral comprehensiva integral, pero ya Grocio supo ver más allá de ese problema y señalar una serie de coordenadas que conducen al liberalismo político. En el área de la legislación sobre derechos humanos, la tradición aguanta bien el tipo, pues exige justo lo que parece más factible conseguir: un mundo de Estados nación interconectados por una moral internacional en evolución y por ciertas normas de derecho internacional; unas normas que, cuando se hacen cumplir con fuerza legal, es principalmente dentro del ordenamiento jurídico de cada nación. En el ámbito de la ayuda material, la tradición vuelve a servirnos de buena guía para la reflexión, ya que se centra en las instituciones republicanas y en su estabilidad, y con ello nos alerta de la importancia de evitar el paternalismo autocomplaciente y nos insta a tener siempre presente cuáles son las mejores pruebas empíricas disponibles sobre la eficacia de la ayuda. Por último, en lo tocante a la espinosa y crucial área de la migración, la tradición (y, en especial, Grocio) ofrece unos buenos principios para abordar la reflexión sobre este problema, que es el más polémico de nuestro tiempo.

Capítulo 7

DEL COSMOPOLITISMO AL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

¿Qué aproximación constructiva a los problemas globales podría deducirse de la tradición tal como aquí la hemos explicado? En este capítulo, voy a yuxtaponer dicha tradición con el enfoque político que llevo defendiendo desde hace tiempo y que es una versión del llamado «enfoque de las capacidades» (en adelante, EC). Y voy a sostener que, en la mayoría de los aspectos, mi versión del EC desarrolla y concreta las ideas y percepciones apuntadas por la tradición, debido a su énfasis en la prioridad de los derechos individuales (desde la idea de que cada individuo es un fin en sí mismo y no un simple medio para los fines de otro); su firme defensa de la importancia moral de la nación, y su énfasis en la riqueza moral del ámbito internacional. Con respecto al problema de la cobertura de las necesidades materiales —un problema que hemos estado punteando a lo largo del libro—, el EC aborda directamente el meollo de la cuestión al subrayar que todos los derechos tienen un aspecto económico y social, y que no existe forma congruente alguna de separar los deberes de justicia de los deberes de ayuda material. Con relación al tema del liberalismo político, vislumbrado por Grocio pero no desarrollado en la tradición en sí, el EC también proporciona lo que se echa en falta en esta al entender que el liberalismo político es apropiado tanto para el contexto interno de cada nación como para enfocar la moral política global. Con respecto a la psicología moral, el EC deja un amplio margen para incorporar una psicología política razonable como la que he desarrollado a lo largo de los años en un intento de proporcionar algo de lo que la tradición carecía.

Hay un aspecto, sin embargo, en el que el EC se aparta de manera radical de la tradición aquí analizada. Me refiero a una separación que no puede representarse en modo alguno como una mera corrección menor del rumbo de la tradición, ni como una forma de optimizar el potencial de esta.

Y es que la tradición es implacablemente antropocéntrica. En la esencia de muchos de sus argumentos —como en los del estoicismo en general— están conceptos como el de la dignidad del ser humano, pero también la presunta excepcionalidad de las capacidades humanas o la inferioridad de las capacidades de otras especies. Resulta necesario, ya de entrada, una corrección del curso de este antropocentrismo para que dé cabida al reconocimiento de la igualdad de dignidad de los seres humanos afectados por discapacidades cognitivas graves. Pero se necesita algo más que una rectificación de rumbo si se quiere hacer justicia a los derechos de los seres sintientes de otras especies. En ese punto, no cabe más alternativa que rechazar la tradición y dejar que el pensamiento político busque una mejor guía —si es que opta por buscar algún tipo de orientación histórica— en otras escuelas de la Antigüedad, como el epicureísmo, el neoplatonismo (véanse las obras vegetarianas de Porfirio y Plutarco, por ejemplo), ciertos aspectos de Aristóteles (aunque él no llegara a desarrollar nunca las implicaciones éticas de su tesis de que «todos» los animales son maravillosos) y puede que hasta las vagas ideas de Diógenes el Cínico, para quien muchas especies son dignas de admiración y asombro, una admiración y un asombro que generan demandas morales.

El EC cuenta con numerosos antropocéntricos entre sus partidarios. De hecho, también se lo conoce por el nombre de «enfoque del desarrollo humano», sin olvidar que su asociación internacional es la Asociación para el Desarrollo y las Capacidades Humanas, y su revista es el *Journal of Human Development and Capabilities* («Revista del desarrollo y las capacidades humanas»). De hecho, ser antropocéntrico no significa que el interés especial por el ser humano no se pueda hacer extensivo a otros animales por cuestiones instrumentales. Pero en el desarrollo que yo hago de una versión del enfoque en el que los animales no humanos tienen reconocida una importancia intrínseca como fines en sí mismos, diverjo de la línea seguida por muchos de mis colegas.

I. El EC: motivaciones y demandas

El primer proponente del EC fue Amartya Sen, quien buscaba así una nueva teoría que explicara cuál podía ser la manera más adecuada de establecer comparaciones del bienestar entre naciones. [1] Hasta entonces, el indicador convencional era el producto interior bruto (PIB) per cápita. Sen explicó

que esa manera de medir el bienestar nacional ignora la distribución de la riqueza, pues atribuye valores muy altos a naciones que contienen grandes desigualdades internas (algunas de ellas, correlacionadas con la raza y el género). También hace caso omiso de la rica pluralidad de la vida humana: los seres humanos tenemos motivos para valorar cosas que son increíblemente plurales y diversas, e imposibles de medir de forma homogénea con un único indicador. Además, la mayor o menor disponibilidad de esa pluralidad no se traduce directamente en un incremento o decremento del PIB. Una nación puede registrar alzas del PIB sin estar haciendo nada por favorecer las libertades y los derechos políticos, y también puede aumentar su PIB gracias a factores que no guardan ninguna relación directa con mejoras en sanidad y educación, por ejemplo. (Los estudios de campo comparativos de Sen sobre los diferentes estados indios evidenciaron esa ausencia de correlación, ya que la sanidad y la educación son competencias que la constitución de la India reserva a los estados federados, y estos han adoptado una gran diversidad de enfoques al respecto: algunos se han centrado en incrementar su PIB, mientras que otros se han dedicado más a emprender medidas directas en esas dos áreas.)

Tanto Sen como yo misma hemos puesto especial énfasis también en la existencia de graves deficiencias en el otro indicador comparativo del bienestar de uso más común: me refiero a la satisfacción de preferencias. Ese indicador presenta los dos mismos problemas que el PIB: de nuevo, se ignora la distribución; y las preferencias, correctamente entendidas, son algo plural e inconmensurable. Pero añade además otros dos problemas. En primer lugar, las personas que se ven privadas de ciertos bienes pueden irse ajustando al nivel de vida en el que están hasta dejar de querer aquellas cosas que la vida ha puesto fuera de su alcance: muestran así lo que la literatura especializada llama «preferencias adaptativas». A las personas no nos gusta la sensación de los anhelos incumplidos, así que adaptamos nuestras expectativas a lo que creemos que es razonable aspirar a alcanzar. Esto se hace más evidente todavía entre las personas que pertenecen a un colectivo social subordinado cuyos miembros tienen decretadas ya desde que nacen unas expectativas definidas y limitadas: pueden no quejarse entonces de la ausencia de una igualdad de condiciones si piensan que tales quejas son inapropiadas para personas como ellas (una «buena mujer», por ejemplo). Por último, la satisfacción es un estado de una persona. No implica actividad y puede existir incluso si el individuo en cuestión no

realiza ningún esfuerzo activo por alcanzarla. La famosa «máquina de experiencias» de Nozick pone precisamente el acento en que todos preferiríamos vivir y actuar por iniciativa propia que ser enchufados a una máquina que simplemente nos transfiriera las satisfacciones asociadas a esas vivencias y actos.

Hay otro enfoque bastante común, que es el basado en la distribución de recursos multiusos como la renta y la riqueza. El propio Sen lleva tiempo insistiendo en que ese enfoque puede ser un poco mejor que los dos que acabo de rechazar, suponiendo que la distribución sea adecuada, y teniendo en cuenta que, en muchos contextos, unos recursos multiusos como son la renta y la riqueza pueden ser usados por las personas para conseguir múltiples cosas distintas que ellas valoran. Pero el problema es que, para alcanzar un mismo nivel de capacidad de funcionamiento, las personas tienen necesidades variables de recursos. Así, un niño necesita más proteínas que un adulto, por ejemplo. Una persona perteneciente a un colectivo tradicionalmente desfavorecido puede necesitar un mayor gasto de recursos para alcanzar un mismo nivel de oportunidades en una sociedad que le impone obstáculos. Por lo tanto, aunque los enfoques basados en los recursos poseen una agradable apariencia de neutralidad, en realidad presentan un sesgo favorable a quienes ya están en posición de usar esos recursos sin impedimento.

Teniendo todo esto en cuenta, nuestra propuesta es que el mejor enfoque es aquel que se centra en que las personas tengan libertades sustanciales para elegir las cosas que valoran. La pregunta correcta que hay que hacerse, pues, es «¿qué eres capaz de hacer y de ser en ámbitos importantes de tu vida?», y la respuesta a esa pregunta pasa por hacer una evaluación de las «capacidades» de esa persona. Como ya constaté en el capítulo 3, yo he distinguido entre tres tipos diferentes de capacidades. En primer lugar, están las «capacidades básicas», que son el equipamiento innato de la persona que sirve de base para su desarrollo adicional. En segundo lugar, están las «capacidades internas», que son las aptitudes de una persona desarrolladas mediante la atención y la crianza que haya recibido. El desarrollo de las capacidades internas ya requiere de recursos sociales. Pero una persona puede tenerlas dentro, por así decirlo, y no estar aún plenamente facultada para elegir y actuar; podría ser capaz, por ejemplo, de articular un discurso político, pero tener negada al mismo tiempo la oportunidad de actuar políticamente. Por ello, el tipo de capacidad

individual que es verdaderamente importante garantizar para que una sociedad pueda considerarse aceptablemente buena es el de las que yo llamo las «capacidades combinadas», que son las capacidades internas que llevan añadidas las condiciones externas que posibilitan la libertad de elegir.

Hasta aquí, las capacidades especifican un espacio para la comparación y, de hecho, esa ha sido la principal utilidad que la obra de Sen ha dado al enfoque; véanse, por ejemplo, los Informes de Desarrollo Humano (del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), de los que él ha sido un destacado arquitecto. Pero, en línea con mi interés por las teorías de la justicia y por el diseño constitucional, yo he ido más lejos y he usado el concepto de las capacidades para describir un enfoque parcial de la justicia básica. A tal fin, claro está, debemos ser más concretos en cuanto a su contenido, como ya lo han venido siendo hasta el momento, en realidad, los usuarios del enfoque gracias a su elección de ejemplos adecuados para sus comparativas internacionales. En particular, yo he propuesto una lista de las diez capacidades que una nación debe garantizar hasta un nivel o umbral mínimo para poder reclamarse justa.

Las capacidades humanas centrales

1. VIDA . Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.

2. SALUD FÍSICA . Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.

3. INTEGRIDAD FÍSICA . Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.

4. SENTIDOS, IMAGINACIÓN Y PENSAMIENTO . Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «verdaderamente humano», un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya (aunque ni mucho menos esté limitada a) la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales o de índole parecida, según la

propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.

5. EMOCIONES . Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. [2] Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender a su vez ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella.)

6. RAZÓN PRÁCTICA . Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida. (Esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa.)

7. AFILIACIÓN . (A) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro.(Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.)

(B) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.

8. OTRAS ESPECIES . Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.

9. JUEGO . Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. CONTROL SOBRE EL PROPIO ENTORNO . (A) *Político* . Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación.

(B) *Material* . Poder poseer propiedades (tanto muebles como inmuebles) y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegidos legalmente frente a registros y

detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores.

Esta humilde (y revisable) lista es una especie de plantilla abstracta que puede especificarse de forma más concreta para adaptarla a la historia y las circunstancias materiales de cada nación en particular. Se formuló, en parte, como resultado del estudio de constituciones, como la de la India o la de Sudáfrica, muy centradas en la dignidad humana y puede utilizarse de forma análoga para fundamentar proyectos de diseño constitucional o de elaboración de normas legislativas básicas. Lo correcto es que se fijen los umbrales mínimos correspondientes a modo de aspiraciones, pero que estas sean factibles y no se pida lo imposible. También he argumentado aquí, sin embargo, que la comunidad global tiene sus propias obligaciones de ayudar a las naciones más pobres para que garanticen ese mínimo umbral de capacidades humanas de sus ciudadanos por cualquier medio de ayuda viable. (El capítulo 6 muestra lo difícil que es determinar esa forma de ayuda.)

El umbral mínimo de algunas capacidades (como las de expresión y participación políticas, por ejemplo) ya es unitario en todo el mundo, pues ha ido evolucionando una forma común de entender lo que esas capacidades requieren. Cabe esperar que las que son más dependientes de las circunstancias —como las relacionadas con la educación y la salud— converjan también en un determinado umbral a su debido tiempo, pues todas ellas están consideradas derechos inherentes a la noción de una vida que esté a la altura de la dignidad humana.

He descrito el EC como un enfoque «parcial» de la justicia tanto porque no se pronuncia al respecto de otras cosas que una nación también puede necesitar (una defensa y una seguridad nacionales, por ejemplo, o una razonable represión de la corrupción), como porque no obliga a compromisos concretos sobre cómo deben tratarse aquellas desigualdades que superen el umbral (si este es suficientemente alto). (En lo que respecta a algunas capacidades, eso sí, el umbral correcto exige igualdad ya de por sí: es el caso de los derechos electorales, la libertad religiosa, etcétera. En otras, sin embargo, me parece que aspirar a la igualdad completa equivaldría a fetichizar los bienes materiales en exceso, y que un umbral

generoso sería ya un objetivo razonable; pero nada de esto excluye la posibilidad de que, llegado el momento, creamos necesario decir algo más acerca de esas desigualdades que se sitúan por encima del umbral mínimo.) [3]

Siguiendo las ideas tanto de Aristóteles como de Grocio, yo sostengo que la razón práctica y la afiliación son capacidades especialmente fundamentales, pues se extienden a todas las demás y las organizan. Por ejemplo, una dieta o un sistema sanitario adecuados serán aquellos que estén diseñados para respetar la libertad de elección y las necesidades de la sociabilidad humana.

II. Justicia y ayuda material: no hay bifurcación

Uno de los argumentos centrales del EC es que los derechos materiales —a la educación, a la sanidad, a la integridad física— son en todo igual de importantes para una vida a la altura de la dignidad humana que lo son aquellos otros derechos típicamente englobados bajo la etiqueta de los «deberes de justicia»: los derechos a la libertad de expresión, de conciencia y de asociación, así como los derechos de participación política. La lista de capacidades mezcla esos dos tipos (presuntamente) diferenciados sin establecer bifurcación alguna entre unos y otros. Así pues, aunque el EC mantiene lazos muy estrechos con el movimiento internacional de los derechos humanos, rechaza (por considerarla equivocada) la división que la tradición hacía entre «derechos civiles y políticos», por un lado, y «derechos económicos y sociales», por el otro, como si los primeros fueran los «derechos de primera generación» y los segundos fueran los de «segunda generación». Considero que esta es una bifurcación que posiblemente delata la influencia residual de ciertas partes, menos «saludables», de nuestra tradición. De hecho, Adam Smith ya usó el lenguaje de las capacidades para describir la base material requerida para el florecimiento de la vida humana, y los teóricos contemporáneos de las capacidades pueden inspirarse en las ricas percepciones del pensador escocés.

Pero el EC va más lejos aún, pues pone el acento en que la transmisión y la protección de todos los derechos cuesta dinero, y en que esa dependencia monetaria es la que hace que todos los derechos sean «económicos y sociales» por extensión. Necesitamos gravar a las personas

para disponer de un sistema de libertades, un sistema de contratos y unos tribunales que hagan valer libertades de muchos tipos. Como hemos visto, ya Cicerón puso especial énfasis en recordar que la inacción no sirve para cumplir con los deberes de justicia, una afirmación con la que implícitamente estaba legitimando las grandes recaudaciones de fondos dirigidas a cumplir con dichos deberes, aunque no comentó nada acerca de cómo proceder a tales recaudaciones. Todas las funciones humanas inherentes a la idea de una vida que esté a la altura de la dignidad humana cuestan dinero. La única cuestión que hay que decidir en ese sentido es la de cómo recaudar esos fondos de forma equitativa y cómo asignarlos equitativamente también.

Dondequiera que acabe nuestra evolución futura a propósito de los deberes globales de ayuda material —y, en el capítulo 6, ya se ha explicado que esta es una cuestión complicada, dada la presencia de problemas relacionados con el paternalismo y la ineficacia—, lo que no debemos hacer en ningún caso es enfocar estos temas desde la perspectiva errónea de la bifurcación de deberes. Y eso es algo que no haremos si seguimos el EC.

III. La nación y la sociedad internacional

El EC está concebido como una plantilla aprovechable para el diseño constitucional (o de leyes fundamentales) en naciones que carezcan de una constitución escrita. Preceptúa unos derechos y argumenta que son inherentes a la idea misma de una vida que esté a la altura de la dignidad humana. Y, a partir de ahí, sugiere que, si considera válidos tales argumentos, toda nación tiene fundados motivos para implementar de algún modo esa lista de derechos. Está diseñada para que pueda ser llevada a la práctica de formas un tanto diferentes según los países y sus realidades históricas y económicas, pero, hasta cierto nivel, los argumentos hacen referencia a las obligaciones mínimas que exige la dignidad humana y, por lo tanto, no son tesis que tengan mayor validez en un lugar que en otro.

La autonomía nacional queda protegida principalmente por el hecho de que la implementación de la lista se deja a criterio de una elección nacional soberana. Por su parte, el espacio entre naciones está lleno de argumentos morales, y los que sustentan el EC han adquirido sin duda gran prominencia en ese espacio a estas alturas; deberían influir en las naciones y deberían hacerlo, sobre todo, a través de la labor de los propios ciudadanos de estas.

Si los ciudadanos pueden ser ayudados en sus esfuerzos a través de un consenso internacional emergente al que remitirse, mejor todavía: ya vimos en el capítulo 6 que eso es lo que ha venido ocurriendo con el movimiento internacional de las mujeres. También podemos señalar que es mucho el margen que se deja a las naciones para concretar cada capacidad abstracta a su particular (y un tanto diferente) manera, así como para, naturalmente, añadir cosas que no estén en la lista. Por otra parte, el hecho de que la lista otorgue tan central importancia a las libertades de expresión, conciencia y asociación da motivos para confiar en que la autonomía de los ciudadanos de cada país para hacer y elegir sus propias leyes no vaya a quedar mermada por la fuerza persuasiva de nuestro enfoque. Por consiguiente, no existe base plausible alguna para que nadie lo caracterice como una imposición paternalista.

En la sociedad internacional, el EC favorece el debate y la persuasión, y se opone a la intervención paternalista en la política de las naciones soberanas allí donde estas superan un umbral mínimo de legitimidad. Procura, por lo tanto, un tipo grociano de sociedad internacional, en la que ciertos acuerdos directamente aplicables cumplen su función, pero en la que hay mucho más espacio todavía para la argumentación y la persuasión morales dirigidas a movilizar a las ciudadanías nacionales para que aspiren a la justicia en sus diversos ámbitos políticos internos. La Asociación para el Desarrollo y las Capacidades Humanas, que publica la revista antes mencionada y celebra encuentros anuales, cada año en una región del mundo diferente, está pensada como un foro público para el debate argumental y persuasivo de todos los temas relacionados con el EC, incluidas la crítica y la mejora potenciales del mismo.

IV. Liberalismo político en el propio país y en el extranjero

Mi versión del EC está formulada en los términos del liberalismo político, porque es una concepción parcial del bienestar humano, promovida con fines políticos, no una doctrina comprehensiva de la vida humana buena. [4] Aspira a que, llegado el momento, la doctrina política pueda inspirar un consenso por solapamiento entre las numerosas doctrinas comprehensivas razonables existentes.

Mis argumentos a favor del liberalismo político constituyen una parte muy importante de mi defensa argumental general del EC, pues solo ellos permiten evidenciar la capacidad que tiene el EC de respetar a los ciudadanos razonables respetando ese espacio dentro del cual expresan sus doctrinas comprehensivas y viven conforme a los principios de estas (ya sean religiosas o laicas). [5]

John Rawls elaboró una defensa argumental del liberalismo político, que consideró una muy buena opción para las naciones de Europa y América del Norte, sumidas como habían estado en guerras de religión. Su esperanza de alcanzar finalmente un consenso por solapamiento estaba muy condicionada por ese carácter histórico específico de esa zona del mundo. Yo he defendido, no obstante, que los mismos hechos que hicieron del liberalismo político una opción atractiva para Europa y Norteamérica también lo hacen recomendable para todas las naciones, pues todos los países del mundo contienen hoy básicamente el mismo número e, incluso, la misma lista de doctrinas comprehensivas que las que pueda contener una gran nación occidental como Estados Unidos. Hay algunas diferencias, pero son bastante marginales —puede que haya países donde no haya jainistas ni parsis, por ejemplo—, pero puesto que posiblemente cualquier individuo puede migrar hoy a cualquier país, no podemos suponer que las partes participantes en el consenso por solapamiento vayan a ser diferentes ni siquiera en esos casos menos habituales. Y, por lo tanto, la misma base empírica que llevó a Rawls a recomendar el liberalismo político para Europa se corresponde también con la realidad de las naciones no occidentales. En todas hemos visto que, cuando no hay una represión brutal que lo impida, surgen múltiples doctrinas religiosas y laicas comprehensivas diferentes, y que estas no terminan por disolverse o plegarse (como tiempo atrás se preveía que ocurriría) ante el empuje de una sola de ellas. Por consiguiente, no hay nada en la India o en Argentina que nos induzca a pensar que los argumentos a favor del liberalismo político vayan a tener allí diferente recorrido del que tienen en Alemania o en España. [6]

Esos mismos hechos de base persisten (o incluso se agrandan) cuando alcanzamos el nivel de la sociedad internacional global, ya que la sociedad global contiene, añadida a la multiplicidad de doctrinas comprehensivas (religiosas y laicas), toda una pluralidad de culturas nacionales. Así pues, y por similares razones, estaría bien formular los principios operativos de la

sociedad internacional tratando de que sean independientes como ya trató de que lo fueran Grocio —y, más tarde, los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos—; es decir, no fundamentando los principios morales en una doctrina comprehensiva concreta, sino justificándolos de forma interna, a partir de premisas morales implícitas en la cultura global compartida: unos principios que, supuestamente, puedan inspirar con el tiempo en torno a ellos un consenso por solapamiento. Grocio entendió ya en su día lo crucial que era que esto fuera así, y también los padres de la Declaración Universal coincidieron con ese criterio. Esta sobriedad adquiere mayor importancia, si cabe, por el papel central que la nación tiene atribuido en nuestra concepción global internacional. Las naciones deben conservar la autonomía política y la autodeterminación. Se les puede pedir que converjan en torno a ciertos aspectos esenciales considerados imprescindibles para que se respete la dignidad humana (como hace el movimiento internacional de los derechos humanos), pero la lista de esos aspectos debería ser siempre escueta y, como ya he argumentado en el capítulo 6, su implementación debe corresponder casi íntegramente a las propias naciones. El EC ya está presente en la sociedad internacional y puede guiar a movimientos que aspiren a lograr un cambio político por la vía de la persuasión y la solidaridad, pero sería un acto absolutamente ilegítimo usarlo como un arma con la que presionar a naciones renuentes para que obedezcan (salvo en aquellos raros casos excepcionales de genocidio, tortura y crímenes de lesa humanidad ya contemplados en su día por Grocio).

V. CUESTIONAMIENTO DE LA BASE: MUCHOS SERES, MUCHOS TIPOS DE DIGNIDAD

La tradición aquí analizada es implacablemente antropocéntrica y tiende a situar el núcleo central de la dignidad en la posesión de las capacidades de raciocinio moral y de libertad de elección. Son dos conceptos interconectados, ya que fue la elevada valoración de la facultad de razonar moralmente, como valor clave y como fuente del orden racional del universo, la que llevó a singularizar a los humanos como los únicos seres que tienen esa facultad en su interior. Sin duda, fue también la especial

defensa universalista de la humanidad como conjunto la que llevó a enfatizar el raciocinio moral, ya que este parecía ser el rasgo distintivo de los seres humanos.

Ya he comentado que no tenemos por qué establecer ese vínculo y, de hecho, no deberíamos establecerlo. Podemos valorar la humanidad como un fin en sí misma sin necesidad de atribuir toda su valía a la facultad de raciocinio moral: podemos apreciar dignidad, simplemente, en toda una amplia variedad de aptitudes humanas y de vidas humanas. Desde el momento mismo en que no aceptamos la metafísica estoica —para la que el universo en su conjunto está animado por la libertad de elección moral—, dejamos de tener motivo metafísico alguno para dar a esa capacidad prioridad alguna sobre otras, y vemos las fuertes razones morales que sí tenemos para no dársela, sobre todo, desde el compromiso con el respeto por la igual dignidad de las personas que tienen discapacidades cognitivas graves. Eso sí, podemos concluir, como yo misma concluyo, que en un individuo deben estar presentes al menos algunas capacidades humanas para que se le pueda tratar como un igual de las demás personas: ese podría no ser el caso, por ejemplo, de una persona en estado vegetativo persistente o, quizá, de un bebé anencefálico. Pero la percepción, las capacidades emocionales y la facultad de moverse son todas capacidades humanas, y basta con que esté presente un determinado grupo de ellas en un individuo para que su dignidad humana sea merecedora de igual consideración que la de sus congéneres.

Hasta aquí hemos señalado que la tradición debía revisarse, pero que no había necesidad de rechazarla. De todos modos, conviene apuntar que el respeto por la igual dignidad de las personas con discapacidades sí nos llevará —a medida que vayamos desarrollando el EC por esa dirección— a rechazar ciertas aproximaciones convencionales arraigadas en la tradición del contrato social clásico. [7]

Pero es a la hora de trascender el ámbito de lo estrictamente humano, cuando sí nos vemos obligados a hacer algo más que meras correcciones, al menos, si deseamos imprimir al EC el rumbo hacia el que yo he tratado de orientarlo. [8] Ya he argumentado que la dignidad puede encontrarse en muchas versiones diferentes. [9] Todos los seres sintientes se esfuerzan por florecer y todas esas formas de aspiración y esfuerzo inspiran asombro, respeto y admiración. Aunque la dignidad es, a mi juicio, un concepto muy vago, está estrechamente relacionado con esas respuestas morales, y entre

su no muy bien definido contenido está la idea de que el individuo digno es un fin en sí mismo, y no un mero medio para los fines de otros. Parece injusto que apreciemos dignidad en nuestro propio tipo particular de forma de vida animal y no en los de otros animales. ¿Qué base sólida podría haber para tal apreciación? Los seres humanos somos mejores en algunas cosas, pero es evidente que no en todas. Muchos animales son más fuertes y rápidos; muchos poseen mejor visión, oído y olfato; algunos cuentan con una percepción espacial inmensamente superior a la nuestra. Sin duda hay otras criaturas que manifiestan comportamientos altruistas y hasta una cultura. Los humanos parecemos capaces de realizar ciertos tipos de evaluación moral que otras criaturas no comparten con nosotros, sí, pero también cometemos atroces maldades contra los de nuestra propia especie (guerras, esclavitud, violaciones y torturas sistemáticas) que no tienen paralelo en las demás especies. Así que, hasta donde yo alcanzo a ver, si los seres humanos tienen dignidad es en virtud de su posesión de una serie de capacidades complejas para una vida sintiente que aspira a florecer. Pero eso también puede decirse de otros animales.

La idea de justicia se convierte así en algo no solamente horizontal, por así decirlo (es decir, extensible al conjunto del planeta), sino también vertical (aun cuando este calificativo no sea del todo apropiado, ya que no hay animales inferiores ni superiores a otros en el sentido evaluativo del término), pues se extiende a las profundidades de los océanos y las alturas de nuestros cielos, y abarca a muchas criaturas diferentes. El reto de reformular la justicia teniendo en cuenta a todo el mundo de los seres sintientes es ciertamente difícil y nos aleja, en su mayor parte, de los estoicos —que consideraban a los animales meras «bestias salvajes»— [10] para acercarnos a otras escuelas de pensamiento de la Antigüedad, si queremos buscar referentes en las fuentes griegas y romanas antiguas. Los platónicos tardíos desarrollaron una elaborada teoría de nuestros deberes éticos con los animales, y *De abstinentia ab esu animalium* (*Sobre la abstinencia* [«de comer carne animal»]), de Porfirio, y los tratados vegetarianos de Plutarco nos ofrecen una muy rica orientación en este ámbito aún hoy en día. Otro tipo de guía es la que nos brinda Aristóteles, quien no elaboró una teoría de nuestros deberes éticos con los animales, pero fue uno de los más grandes biólogos de la historia y situó a los seres humanos como un tipo de animal más junto a otros animales; dijo, por ejemplo, que compartía con otras criaturas orientadas a fines una

«explicación común» del movimiento basada en el deseo y la cognición. [11] Su exhortación a sus pupilos a reaccionar con admiración ante el complejo orden de todas las vidas animales es el punto de partida de mi propio proyecto ético en el EC. [12] Otra fuente muy provechosa en ese sentido es la tradición epicúrea, que ubica todo el valor de la existencia en el cuerpo sintiente y pone el acento en la familiaridad que emparenta a todos los cuerpos, sean de la especie que sean. Esta tradición no poseía una ética del vegetarianismo o del buen trato animal, pero sí inspiró siglos después al primer defensor moderno de los derechos de los animales en la tradición occidental: el filósofo utilitarista Jeremy Bentham.

Y de nuevo sobresale el ecléctico filósofo Cicerón por su perspicacia y su buen juicio: él se opuso con firmeza a los juegos de gladiadores que utilizaban a elefantes, y dio su aprobación y se sumó a una protesta popular contra ellos basada en el argumento de que los elefantes tienen una comunidad (*societas*) con la especie humana. [13] En ese terreno, como en otros, las afiliaciones estoicas de Cicerón no le impidieron apreciar la verdad; tal vez fuera su lealtad a la academia platónica, más que a la escuela estoica, la que le brindara la necesaria libertad de juicio ético.

Como es evidente, una tradición es una buena guía para los filósofos actuales solamente si sabemos estar al tanto de sus puntos débiles y sus deficiencias. Aprendemos lidiando con ella y descubriendo sus carencias, pero también apreciando las buenas ideas que todavía ofrece. He escrito este libro con la intención de exponer los valiosos argumentos y averiguaciones de la tradición, pero también con el ánimo de sacar a la luz sus limitaciones. Ahora, armados de lo que hemos aprendido, necesitamos aproximarnos al mundo natural en peligro con la realidad científica y la imaginación filosófica y proseguir nuestro trabajo. Las puertas de la ciudad cósmica deben estar abiertas para todos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acemoglu, Daron, y James A. Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* , Nueva York, Crown, 2012 (trad. cast.:*Por qué fracasan los países: Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza* , Barcelona, Deusto, 2012).

Ambedkar, B. R., *The Buddha and His Dhamma (A Critical Edition)* , Delhi, Oxford University Press, 2011 [1957].

Annas, Julia, *The Morality of Happiness* , Nueva York, Oxford University Press, 1993.

Appiah, Kwame Anthony, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* , Nueva York, Oxford University Press, 1992.

—, «Cosmopolitan Patriots», en Martha C. Nussbaum y Joshua Cohen (eds.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* , Boston, Beacon, 1996, págs. 22-29 (trad. cast.: «Patriotas cosmopolitas», en M. Nussbaum y Joshua Cohen [eds.], *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»* , Barcelona, Paidós, 1999, págs. 33-42).

—, *The Ethics of Identity* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2005 (trad. cast.: *La ética de la identidad* , Buenos Aires, Katz, 2007).

—, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* , Nueva York, Norton, 2006 (trad. cast.: *Cosmopolitismo: La ética en un mundo de extraños* , Buenos Aires, Katz, 2007).

Beitz, Charles, *Political Theory and International Relations* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1979.

Blake, Michael, «Immigration», en R. Frey y C. Wellman (eds.), *A Companion to Applied Ethics* , Malden (Massachusetts), Blackwell, 2003.

—, «Immigration, Jurisdiction, and Exclusion», *Philosophy and Public Affairs* , 41, 2, págs. 103-130.

Branham, R. Bracht, «Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Inventions of Cynicism», en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics* , Berkeley, University of California Press, 1996, págs.81-104 (trad. cast.: «Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo», en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos: El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado* , Barcelona, Seix Barral, 2000, págs. 111-141).

Bull, Hedley, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* , Nueva York, Columbia University Press, 1977 (trad. cast.:*La sociedad anárquica: Un estudio sobre el orden en la política mundial* , Madrid, La Catarata, 2005).

—, «The Importance of Grotius in the Study of International Relations», en Hedley Bull, Adam Roberts y Benedict Kingsbury (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* , Oxford (Inglaterra), Oxford University Press, 1990.

Bull, Hedley, Adam Roberts y Benedict Kingsbury (eds.), *Hugo Grotius and International Relations* , Oxford (Inglaterra), Oxford University Press, 1990.

Carens, Joseph, *The Ethics of Immigration* , Oxford (Inglaterra), Oxford University Press, 2013.

Cicerón, Marco Tulio, *De Officiis* , Oxford Classical Text, ed. de Michael Winterbottom, Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1994 [44 a. C.] (trad. cast.: *Los deberes* , Madrid, Gredos, 2014).

—, *On Duties* , ed. y trad. de Miriam Griffin y Eileen Atkins, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 1991 [44 a. C.] (trad. cast.: *Los deberes* , Madrid, Gredos, 2014).

Coase, R. H., «Adam Smith's View of Man», *Journal of Law and Economics* , 19, 1976, págs. 529-546.
Cohen, Joshua, y Joel Rogers, «Extra Rem Publicam Nulla Justitia?», *Philosophy and Public Affairs* , 34, 2006, págs. 147-175.
Comim, Flavio, y Martha C. Nussbaum, *Capabilities, Gender, Equality: Towards Fundamental Entitlements* , Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 2014.
Darwall, Stephen, «Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith», *Philosophy and Public Affairs* , 28, 1999, págs. 138-164.
Dauber, Michele Landis, *The Sympathetic State: Disaster Relief and the Origins of the American Welfare State* , Chicago, University of Chicago Press, 2013.
Deaton, Angus, *The Great Escape: Health, Wealth, and the Origins of Inequality* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2013 (trad. cast.: *El gran escape: Salud, riqueza y los orígenes de la desigualdad* , Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2015).
—, «Response to Effective Altruism», *Boston Review* , 1 de julio, 2015.
Dörner, Dieter, *The Logic of Failure: Recognizing and Avoiding Error in Complex Situations* , ed. rev., Nueva York, Basic Books, 1997.
Dyck, Andrew R., *A Commentary on Cicero, «De Officiis»* , Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
Easterly, William, *The Tyranny of Experts: Economists, Dictators, and the Forgotten Rights of the Poor* , Nueva York, Basic Books, 2013.
Fitzgibbons, Athol, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue* , Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1995.
Fleischacker, Samuel, *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1999.
—, *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
Goodin, Robert, *Protecting the Vulnerable* , Chicago, University of Chicago Press, 1985.
—, «What Is so Special about Our Fellow Countrymen?», *Ethics* , 98, 1988, págs. 663-686.
Griffin, Miriam, *Seneca: A Philosopher in Politics* , Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 2.ª ed., 1992 [1976].
—, «Philosophy, Politics, and Politicians at Rome», en M. Griffin y J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata* , Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1989, págs. 1-37.
Griswold, Charles L., Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* , Nueva York, Cambridge University Press, 1999.
Grocio, Hugo, *De Iure Belli ac Pacis* , París, 1625 (trad. cast.: *Del derecho de la guerra y de la paz* , Madrid, Ed. Reus, 1925).
—, *The Law of War and Peace* , trad. inglesa de Francis Kelsey, Fundación Carnegie, 1925 (trad. cast.: *Del derecho de la guerra y de la paz* , Madrid, Ed. Reus, 1925).
—, *The Rights of War and Peace* , libro I, trad. de Richard Tuck, Indianápolis, Liberty, 2005 (trad. cast.: *Del derecho de la guerra y de la paz* , Madrid, Ed. Reus, 1925).
Hadot, Pierre, *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius* , trad. inglesa de Michael Chase, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1998 (trad. cast.:*La ciudadela interior: Introducción a las «Meditaciones» de Marco Aurelio* , Barcelona, Alpha Decay, 2013).
Hasan, Zoya, Aziz Huq, Martha C. Nussbaum y Vidhu Verma, *The Empire of Disgust: Prejudice, Stigma, and Policy in India and the U.S* ., Delhi, Oxforde University Press, 2019.
Holmes, Stephen, y Cass Sunstein, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes* , Nueva York, W. W. Norton, 1999 (trad. cast.: *El costo de los derechos: Por qué la libertad depende de los impuestos* , Buenos Aires, Siglo XXI, 2011).

Hosein, Adam, «Immigration and Freedom of Movement», *Ethics and Global Politics* , 6, 2013, págs. 25-37.
—, «Immigration: The Case of Legalization», *Social Theory and Practice* , 40, 2014, págs. 609-630.
Kagan, Shelly, *The Limits of Morality* , Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1989.
Kant, Immanuel, *Perpetual Peace* , en Kant, *Political Writings* , ed. de Hans Reiss, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Sobre la paz perpetua* , Madrid, Akal, 2011).
Lauterpacht, Hersh, «The Grotian Tradition in International Law», *British Year Book of International Law* , 23, 1946, págs. 1-53.
Long, A. A., y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* , 2 vols., Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press.
Maritain, Jacques, *The Rights of Man and Natural Law* , trad. inglesa de Doris C. Anson, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1943 (trad. cast.: *Los derechos del hombre y la ley natural* , Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1943).
—, *Man and the State* , Chicago, University of Chicago Press, 1951 (trad. cast.: *El hombre y el Estado* , Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1956).
—, *Truth and Human Fellowship* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1957.
Miller, David, «Immigration: The Case for Limits», en A. Cohen y C. Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics* , Malden (Massachusetts), John Wiley & Sons, 2.ª ed., 2014, págs. 363-375.
Moyn, Samuel, *The Last Utopia: Human Rights in History* , Cambridge, Harvard University Press, 2010 (trad. cast.: *La última utopía: Los derechos humanos en la historia* , Bogotá, Pontificia Universidad Javierana, 2015).
—, *Not Enough: Human Rights in an Unequal World* , Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2018.
Muller, Jerry Z., *Adam Smith in His Time and Ours: Designing the Decent Society* , Nueva York, Free Press, 1993. Reimpreso en 1995 por Princeton University Press.
Murphy, Liam, *Moral Demands in Nonideal Theory* , Nueva York, Oxford University Press, 2002.
Nagel, Thomas, *Equality and Partiality* , Nueva York, Oxford University Press, 1991 (trad. cast.: *Igualdad y parcialidad* , Barcelona, Paidós, 1996).
—, «The Idea of Global Justice», *Philosophy and Public Affairs* , 33, 2005, págs. 113-147.
Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* , Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, edición actualizada, 2000 [1986] (trad. cast.: *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* , Madrid, Visor, 1995).
—,«Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution», *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume I* , 1988, págs. 145-184.
—, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* , Nueva York, Oxford University Press, 1990 (trad. cast.:*Conocimiento del amor: Ensayos sobre filosofía y literatura* , Madrid, Antonio Machado, 2005).
—, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1994 (trad. cast.: *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística* , Barcelona, Paidós, 2003).
—, «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», en J. E. J. Altham y Ross Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* , Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 1995, págs. 86-131.

—, «Kant and Stoic Cosmopolitanism», *Journal of Political Philosophy* , 5, 1997, págs. 1-25. También en James Bohman y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* , Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1997, págs. 25-38.

—, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* , Nueva York, Cambridge University Press, 2000 (trad. cast.: *Las mujeres y el desarrollo humano: El enfoque de las capacidades* , Barcelona, Herder, 2002).

—, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* , Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 2001 (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones* , Barcelona, Paidós, 2008).

—, «Eros and Ethical Norms: Philosophers Respond to a Cultural Dilemma», en Martha C. Nussbaum y Juha Sihvola (eds.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* , Chicago, University of Chicago Press, 2002a, págs. 55-94.

—, «The Incomplete Feminism of Musonius Rufus», en Martha C. Nussbaum y Juha Sihvola (eds.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* , Chicago, University of Chicago Press, 2002b, págs. 283-326.

—, «Compassion and Terror», *Daedalus* , invierno, 2003, págs. 10-26.

—, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2004 (trad. cast.: *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley* , Buenos Aires, Katz, 2006).

—, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* , Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2006 (trad. cast.: *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión* , Barcelona, Paidós, 2007).

—, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future* , Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2007 (trad. cast.: *India: Democracia y violencia religiosa* , Barcelona, Paidós, 2012).

—, «Human Dignity and Political Entitlements», en *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics* , Washington (D.C.), U.S. Government Printing Office (Imprenta del Gobierno Federal de Estados Unidos), 2008a.

—, *Liberty of Conscience* , Nueva York, Basic Books, 2008b (trad. cast.: *Libertad de conciencia: En defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa* , Barcelona, Tusquets, 2009).

—, «Perfectionist Liberalism and Political Liberalism», *Philosophy and Public Affairs* , 39, 2011, págs. 3-45. Reimpreso en Flavio Comim y Martha C. Nussbaum, *Capabilities, Gender, Equality: Towards Fundamental Entitlements* , Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 2014.

—, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* , Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2012 (trad. cast.: *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano* , Barcelona, Paidós, 2012).

—, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* , Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2013 (trad. cast.: *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia* ?, Barcelona, Paidós, 2014).

—, «Untouchable», reseña de B. R. Ambedkar, *Annihilation of Caste* , ed. de S. Anand con anotaciones, *New Rambler Review* , 19 de agosto, 2015.

—, «Ambedkar's Constitution: Promoting Inclusion, Opposing Majority Tyranny», en Tom Ginsburg y Aziz Huq (eds.), *Assessing Constitutional Performance* , Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 2016a.

—, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice* , Nueva York, Oxford University Press, 2016b (trad. cast.: *La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia* , Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018).

—, «Women's Progress and Women's Human Rights», *Human Rights Quarterly* , 38, 3, 2016c, págs. 589-622.
—, *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis* , Nueva York, Simon and Schuster, 2018 (trad. cast.: *La monarquía del miedo: Una mirada filosófica a la crisis política actual* , Barcelona, Paidós, 2019).
Nussbaum, Martha C. y Joshua Cohen (eds.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* , Boston, Beacon, 1996 (trad. cast.: *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»* , Barcelona, Paidós, 1999).
Nussbaum, Martha C. y Saul Levmore, *Aging Thoughtfully* , Nueva York, Oxford University Press, 2017.
Ohlin, Jens David, *The Assault on International Law* , Nueva York, Oxford University Press, 2015.
Posner, Eric A., *The Twilight of Human Rights Law* , Nueva York, Oxford University Press, 2014.
Posner, Eric A., y E. Glenn Weyl, *Radical Markets: Uprooting Capitalism and Democracy for a Just Society* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2018.
Rawls, John, *A Theory of Justice* , Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia* , Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1979).
—, *Political Liberalism* , Nueva York, Columbia University Press, edición en rústica ampliada, 1986 (trad. cast.:*Liberalismo político* , Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1995).
—, *The Law of Peoples* , Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1999 (trad. cast.: *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»* , Barcelona, Paidós, 2001).
Reich, Klaus, «Kant and Greek Ethics», *Mind* , 48, 1939, págs. 338-354 y 446-463.
Risse, Mathias, *On Global Justice* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2012.
Ross, Ian Simpson, *The Life of Adam Smith* , Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1995.
Rothschild, Emma, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment* , Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2001.
Rutherford, R. B., *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study* , Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1989.
Scheffler, Samuel, *The Rejection of Consequentialism* , Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1982.
Schneewind, J.B., *The Invention of Autonomy* , Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press,1998 (trad. cast.:*La invención de la autonomía: Una historia de la filosofía moral moderna* , Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2009).
Schofield, Malcolm, *The Stoic Idea of the City* , Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, reeditado con un nuevo prefacio de Martha C. Nussbaum, 1999 [1991].
Sedley, David N., «The Ethics of Brutus and Cassius», *Journal of Roman Studies* , 87, 1997, págs. 41-53.
Sen, Amartya, *Poverty and Famines* , Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1981.
Séneca, Lucio Anneo, *Al Lucilium Epistulae Morales* , Oxford Classical Texts, 2 vols., ed. de L. Reynolds, Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1965 [65 d. C.] (trad. cast.: *Epístolas morales a Lucilio* , 2 vols., Madrid, Gredos, 19861989).
Shklar, Judith, *The Faces of Injustice* , New Haven (Connecticut),Yale University Press, 1990 (trad. cast.: *Los rostros de la injusticia* , Barcelona, Herder, 2010).
Shue, Henry, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1980.
Singer, Peter, «Famine, Affluence, and Morality», *Philosophy and Public Affairs* , 1, 1972, págs. 229-243.
—, *The Life You Can Save: How to Do Your Part to End World Poverty* , Nueva York, Random House, 2009 (trad. cast.: *Salvar una vida: Cómo terminar con la pobreza* , Buenos Aires, Katz y Capital Intelectual, 2012).

—, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas about Living Morally* , New Haven (Connecticut), Yale University Press, 2015 (trad. cast.: *Vivir éticamente: Cómo el altruismo eficaz nos hace mejores personas* , Barcelona, Paidós, 2017).

Smith, Adam, *A Theory of Moral Sentiments* , ed. de D. D. Raphael y A. L. Macfie, Indianápolis, Liberty, 1982 [1759-1790] (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales* , Madrid, Alianza, 1997).

—, *The Wealth of Nations* , ed. de R. H. Campbell y A. S. Skinner, Indianápolis, Liberty, 1981 [1776] (trad. cast.: *La riqueza de las naciones (Libros I-II-III y selección de los Libros IV y V* , Madrid, Alianza, 1994).

Sorabji, Richard, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* , Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1993.

Sutherland, Kathryn, «Adam Smith's Master Narrative: Women and the *Wealth of Nations* », en Stephen Copley y Kathryn Sutherland (eds.), *Adam Smith's Wealth of Nations: New Interdisciplinary Essays* , Manchester (Inglaterra), Manchester University Press, 1995, págs. 97-121.

Tesón, Fernando R., «The Kantian Theory of International Law», *Columbia Law Review* , 92, 1992, págs. 53-102.

Treggiari, Susan, *Roman Marriage* : Iusti Coniuges *from the Time of Cicero to the Time of Ulpian* , Oxford (Inglaterra), Clarendon Press, 1991.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Human Development Report 2016* , Nueva York, PNUD, 2016 (trad. cast.: *Informe sobre desarrollo humano 2016* , Nueva York, PNUD, 2016).

Van Holk, L. E., «Hugo Grotius, 1583-1645, A Biographical Sketch», en L. E. van Holk y C. G. Roelofsen (eds.), *Grotius Reader: A Reader for Students of International Law and Legal History* , La Haya (Países Bajos), T. M. C. Asser Instituut, 1983, págs. 23-44.

Van Holk, L. E., y C. G. Roelofsen (eds.), *Grotius Reader: A Reader for Students of International Law and Legal History* , La Haya (Países Bajos), T. M. C. Asser Instituut, 1983.

Waldron, Jeremy, *Dignity, Rank, and Rights* , Nueva York, Oxford University Press, 2012.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice* , Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1983 (trad. cast.: *Las esferas de la justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad* , Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993).

Wellman, Christopher H., «Immigration and Freedom of Association», *Ethics* , 199, 2008, págs. 109-141.

—, «Immigration», *Stanford Encyclopedia of Philosophy* , Stanford (California), Laboratorio de Investigación en Metafísica, Centro para el Estudio del Lenguaje y la Información, Universidad de Stanford, 2015.

Wenar, Leif, *Blood Oil: Tyrants, Violence, and the Rules That Run the World* , Nueva York, Oxford University Press, 2015 (trad. cast.: *Petróleo de sangre: Tiranos, violencia y las reglas que rigen el mundo* , Madrid, Armaenia, 2017).

AGRADECIMIENTOS

Este libro comenzó a gestarse en un ciclo de conferencias: las Conferencias Castle de la Universidad de Yale, en el año 2000 (si bien solo los capítulos 2 y 3 se expusieron en aquel ciclo). El material sobre Grocio y Smith se escribió más tarde. Todos los capítulos se revisaron a conciencia y se reescribieron para esta edición y, de hecho, los capítulos 1, 6 y 7, se escribieron nuevos en el periodo 2016-2018. Guardo de todo este tiempo, pues, tantas deudas de gratitud que me resulta ya difícil recordar quiénes son todas las personas e instituciones con las que están contraídas. Deseo agradecer a mis anfitriones en Yale por tan espléndida oportunidad para el intercambio de ideas como fueron aquellas conferencias; a Samuel Fleischacker y a Chad Flanders por su ayuda con el material relacionado con Adam Smith; a David Weisbach y a nuestro alumnado de la asignatura sobre «Desigualdad global» que impartimos entre ambos, por sus útiles comentarios sobre Grocio; y a los estudiantes de diversas clases dedicadas a Cicerón por lo mucho que me aportaron para que yo entendiera mejor cuál es la verdadera contribución de este pensador. Expuse un borrador del capítulo 3 en la Universidad de Saint Andrews y me ayudaron mucho los comentarios que recibí entonces del ya fallecido Sir Kenneth Dover, así como los de John Haldane y Stephen Halliwell. Robert Goodin me aportó valiosas apreciaciones también sobre el material relacionado con Cicerón cuando lo editó para el *Journal of Political Philosophy* . Del capítulo dedicado a Adam Smith, tuve la oportunidad de hacer una exposición en la Sociedad Hume de Toronto, en 2005, y agradezco a David Owen, Kate Abramson y otros sus comentarios de aquella ocasión; también lo expuse en la Universidad de Indiana, y estoy agradecida a Marcia Baron por los sugerencias que me proporcionó entonces, y a Sam Fleischacker por otros comentarios adicionales. En la penúltima fase de revisión, conté también con la gran ayuda que supusieron para mí los comentarios de Nethanel Lipshitz, Eric Posner y otros participantes en un taller sobre trabajos en curso de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago.

Una versión del capítulo 3 se había publicado ya en 2002, en una compilación (un *festschrift*) en honor a Miriam Griffin, cuya obra ha servido de inspiración para todos los que estamos convencidos de que el pensamiento romano tiene mucho que aportar a la historia de la filosofía. El pionero trabajo de Griffin (por ejemplo, en su libro *Seneca: A Philosopher in Politics* , 1976, con una segunda edición en 1991) nos muestra lo importante que es no tratar a los pensadores romanos como simples fuentes para formarnos una imagen abstracta de la «filosofía helenística». Además de ser pensadores por derecho propio, fueron también unos creativos participantes en aquel contexto histórico. Mi capítulo en la mencionada obra colectiva, por estar escrito con el tono característico de una filósofa política, carece de la riqueza histórica que distingue a la obra de Griffin y, en ese sentido, no hace justicia a esta, pero lo aporté, pese a ello, desde la mayor de las gratitudes hacia la iluminación que para mí supuso su obra y el placer de su amistad. En los años transcurridos desde el *festschrift* , mi admiración por su trabajo no ha hecho más que crecer después de haber leído más artículos suyos y haber editado su traducción inglesa del *De beneficiis* de Séneca para la serie que sobre el filósofo latino ha publicado la University of Chicago Press. El trabajo de Griffin sobre ese tratado en concreto alcanzó su culmen con su monumental análisis, *On Benefits: Seneca on Society* (Oxford University Press, 2013). La posibilidad de ver allí presentes a Miriam y su esposo, Jasper, cuando impartí las Conferencias John Locke en Oxford en 2014 hizo que la experiencia fuese más rica y divertida. (Miriam supo equilibrar, como muy pocas personas han sabido hacerlo, las exigencias de la vida académica con el amor por su marido, sus tres hijas, sus amistades y el Somerville College de Oxford, al que dedicó muchas de sus energías como una de sus líderes.) El congreso que se celebró precisamente en Somerville para homenajearla con motivo de su ochenta cumpleaños, en mayo de 2015, al cual tuve la fortuna de asistir, fue una verdadera delicia. Por desgracia, a lo que no pude asistir fue a la celebración en honor de la publicación de una recopilación de sus trabajos el 28 de abril de 2018 (*Politics and Philosophy at Rome: Collected Papers* , Oxford University Press), pero, en la correspondencia que mantuve con ella a propósito de aquel acontecimiento, le trasladé mi intención de dedicarle el presente libro y ella se mostró complacida con la idea. En nuestro último intercambio de mensajes de correo electrónico, hicimos planes para encontrarnos en noviembre de 2018, en la que sería mi siguiente visita a

Oxford. Lamentablemente, falleció poco después de la mencionada celebración, el 16 de mayo de 2018. Desde la apenada tristeza que aún me acompaña desde entonces, pero también con todo el cariño, a ella dedico el presente libro.

Algunas partes del capítulo 2 vieron la luz inicialmente en forma de un artículo titulado «Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy» y publicado en el *Journal of Political Philosophy* , 8, 2, 2000, págs. 176-206. En el capítulo 3, se recogen reimpresas algunas secciones del texto que se publicó inicialmente en 2002 con el título «The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmpolitanism» en *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin* , una obra colectiva editada por Gillian Clark y Tessa Rajak. En los años transcurridos desde que se publicaron ambos trabajos, mis percepciones y puntos de vista sobre el tema han cambiado sustancialmente y, por ello, los capítulos correspondientes aquí incluidos recogen importantes y extensas revisiones que conducen a unas nuevas conclusiones.

Notas

Capítulo 1. Ciudadanos del mundo

1 . Véase Nussbaum (2008a).

2 . Véase Waldron (2012).

3 . Véase Nussbaum (2016a).

4 . Véase Ambedkar (2011); *ibidem* ; Nussbaum (2015).

5 . Véase Appiah (1992); también Appiah (2005 y 2006).

6 . Véase mi análisis de las pruebas históricas de ello en Nussbaum (2016b), cap. 7.

7 . Véase Maritain (1943).

8 . Todos los datos de este párrafo corresponden al *Informe sobre desarrollo humano 2016* , Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2016. Estados Unidos (con 79,1 años, recordemos) no tiene la esperanza de vida más elevada al nacer; ese honor le corresponde a Hong Kong, con 84,0 años. Treinta y cinco países registran cifras más elevadas que Estados Unidos en ese indicador. Entre ellos, se incluyen algunas naciones habitualmente consideradas no tan «avanzadas», como Grecia, Hong Kong, Chipre, Singapur, Malta, Líbano y Costa Rica.

9 . Véase Deaton (2013).

10 . Véase Moyn (2018 y 2010).

11 . Matthias Lutz-Bachmann, de la Universidad Goethe de Fráncfort, lleva muchos años dirigiendo un proyecto para la producción de nuevas ediciones comentadas de obras de filósofos cosmopolitas de la Edad Media y la Edad Moderna previa a la Ilustración.

12 . Véase Nussbaum y Levmore (2017).



* Si bien la traducción más habitual del concepto rawlsiano «overlapping consensus» suele ser «consenso superpuesto» o «consenso entrecruzado», se propone esta nueva traducción porque se ajusta más al sentido de la expresión original. (N. del t.)

13 . Véase Sorabji (1993).

Capítulo 2. Deberes de justicia, deberes de ayuda material: el problemático legado de Cicerón

1 . Sobre la deuda kantiana con Cicerón, véase Nussbaum (1997).

2 . La mayoría de esas teorías toman como punto de partida la tradición utilitarista clásica: véase, por ejemplo, Singer (1972, 2009, 2015); véase también Kagan (1989). Sobre los límites a esos deberes personales de beneficencia, véanse Nagel (1991), Scheffler (1982) y Murphy (2002).

3 . Un ejemplo muy analizado y comentado es Rawls (1999). Véase mi propia crítica detallada de ese enfoque en Nussbaum (2006), cap. 5.

4 . Traduzco directamente del latín todas las citas de *De officiis* que aparecen en este libro, aunque tomando como base la excelente versión inglesa de Michael Winterbottom para la colección Oxford Classical Texts (Cicerón 44a). La mejor traducción es la que aparece en la excelente edición comentada de la obra que elaboraron Miriam Griffin y Eileen Atkins (Cicerón 44b). Véase también el análisis de la obra realizado por Dyck (1996). (*N. del t* .: En la presente traducción, todas las citas de *De officiis* en castellano están tomadas de Cicerón, *Los deberes* , Madrid, Gredos, 2014.)

5 . Según el recuento elaborado por mi ayudante investigador Chad Flanders, hay noventa citas o paráfrasis muy aproximadas de *De officiis* en el *De Iure Belli ac Pacis* de Grocio (1625), y ochenta en el *De Iure Naturae et Gentium* de Pufendorf (1688); la mayoría de esas citas son de fragmentos de la obra original que voy a comentar aquí. Ambos autores también son muy aficionados a citar a Séneca. (Advertencia al lector: algunas traducciones inglesas —de Grocio, sobre todo— omiten muchas de las citas porque se considera que el texto se vuelve demasiado farragoso si las incluye.) Sobre la impresionante influencia de Grocio en las bases del derecho internacional moderno, véase Lauterpacht (1946) y el capítulo 4 de este libro. Sobre la influencia de Kant, véase Tesón (1992). Grocio, y los argumentos de Vattel y Bynkershoek, estrechamente relacionados con los de aquel, tuvieron una enorme influencia en la jurisprudencia de los siglos XVII y XIX en Estados Unidos. Según una búsqueda realizada en las bases de LEXIS, son 74 las sentencias del Tribunal Supremo estadounidense que hacen alusión a Grocio, 179 las que aluden a Vattel y 39 las que se refieren a Bynkershoek, todas ellas previas a 1900; y su fundamentación en los textos de esos autores parece ser real y no meramente retórica. (Búsqueda en LEXIS, Genfed Library, US File, enero de 1998: debo esta información a Jack Goldsmith, quien me comenta también que se hace patente una dependencia similar en textos de la correspondencia diplomática y de debates políticos.)

6 . Smith ([1759-1790] 1782), III.3.6: «y que no sienta íntimamente la verdad de la admirable máxima estoica según la cual si un hombre despoja a otro de alguna cosa, o injustamente promueve su propia ventaja a través de la pérdida o desventaja de otro, atenta más contra la naturaleza de lo que la muerte, la pobreza, el dolor y todas las miserias pueden afectarlo a él tanto en su cuerpo como en sus circunstancias externas». Esta, como veremos, es una cita literal de Cicerón, *De officiis* , III.21.

7 . Véase Kant (1795): *Sobre la paz perpetua* , «Tercer artículo definitivo hacia la paz perpetua: El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal»:

Si se compara el comportamiento inhospitalario de los Estados civilizados de nuestra parte del mundo, especialmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que demuestran en la visita de países y pueblos extranjeros (lo cual equivale para ellos a una conquista). América, los países negros, las islas de las especias, el Cabo, etc., fueron en su descubrimiento países que no pertenecían a nadie; pues [estos comerciantes] no tenían para nada en cuenta a sus habitantes. Llevaron a las Indias orientales (Indostán) tropas extranjeras, bajo la mera excusa del establecimiento de sucursales comerciales, introduciendo, sin embargo, la represión de los nativos, la incitación a los diferentes Estados de llevar a cabo guerras extendidas, el hambre, la rebelión, la infidelidad y como sea que siga la letanía de todos los males que afligen al género humano. [...] [Y] todo esto para potencias que quieren sacar rédito a su pretendida devoción, y que quieren ser consideradas como las elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben de la injusticia como si fuera agua.

8 . Appiah (1996). Las palabras exactas de Appiah son «Cicerón y la Biblia», pero, en aquel contexto, solo un texto ciceroniano muy concreto podía tener reservado tan privilegiado lugar.

9 . Esa es mi traducción de *iniuria* ; deberíamos evitar traducirlo como «injusticia» a fin de evitar que la definición parezca tautológica, pero también debemos abstenernos de designarlo con algún término neutro desde el punto de vista moral, como «provocación», pues la *iniuria* significa a todas luces algo moralmente inapropiado.

10 . Hay un problema textual con esta frase y, de hecho, Winterbottom así lo indica señalando la primera mitad de la misma con un obelisco en su traducción; pero el sentido —¡que no el argumento!— parece claro.

11 . El ejemplo de Régulo es muy importante para Cicerón en *De officiis* : lo analiza en mayor profundidad en III.99-111 para atacar a quienes tratan de conciliar dos conceptos tan contrapuestos como la virtud y la propia conveniencia. Marco Atilio Régulo, un destacado político y líder militar romano, fue hecho prisionero por los cartagineses en el 255 a. C. Posteriormente, fue enviado a Roma a negociar una paz (o la entrega de prisioneros cartagineses, según otras versiones de la historia); antes de partir, prometió regresar a Cartago una vez cumplida su misión. Cuando llegó a Roma, instó al Senado a rehusar los términos de la paz, pero cumplió su promesa de volver a Cartago. Se cuenta que, después de regresar, fue colocado al sol con los párpados abiertos a la fuerza para que muriera de una horrible muerte por hambre y privación de sueño. (La tortura concreta a la que fue sometido varía según las fuentes, pero todas coinciden en lo terriblemente dolorosa que fue la forma en que murió: *exquisita supplicia* , según Cicerón [*Off* ., III.100], pero compárese con el resumen del ya perdido libro 18 de Livio; véanse otras referencias, tanto en la obra de Cicerón como en la de otros autores, en Dyck [1996],págs.619-620.) Para los romanos, la historia de Régulo era un ejemplo incomparable de comportamiento honorable y definitorio de toda una norma nacional de virtud (véase Horacio, *Odas* , 3.5), aunque algunos investigadores modernos señalan que podría tratarse de una anécdota inventada para apaciguar las críticas contra la tortura de prisioneros cartagineses en la propia Roma; darían así crédito a la versión de Polibio, quien escribió que Régulo murió en cautividad en Cartago y jamás partió desde allí en misión alguna hacia Roma (véase Dyck [1996], pág. 619). El uso que Horacio hace de esa historia es colonialista y chovinista en exceso, haciendo manifiesto denuesto del *barbarus tortor* y encendido elogio del *virilis voltus* (viril rostro) de su protagonista, que recibe castos besos de su esposa romana legítima. (El contexto en el que esa historia se popularizó inicialmente en su día, por cierto, estaba impregnado de una notoria preocupación por la dilución de la guerrera sangre romana por culpa de una extendida tendencia a celebrar matrimonios mixtos con cónyuges de los pueblos bárbaros.) Cicerón utiliza normalmente esa historia para ilustrar el triunfo de la virtud sobre la propia conveniencia: véase también *De finibus* (*Del supremo bien y del supremo mal*), donde defiende el ideal estoico de la virtud frente al hedonismo epicúreo: «Atormentado allí por las vigilias y el hambre, lo proclama la virtud más feliz que Torio mientras bebía en medio de un perfume de rosas» (II.65). En cualquier caso, aun en tiempos más modernos y fuera cual fuera su verdadero alcance, el ejemplo no ha dejado nunca de fascinar. El cuadro de Turner *Régulo* es famoso por no contener, según parece, representación figurativa alguna de la figura central; el motivo es que sitúa al espectador en la posición del propio Régulo, azotado sin descanso por un sol tan percutiente como implacable.

12 . No está nada claro en qué sentido podría decirse que la muerte y el dolor son contrarios a la naturaleza; hasta para un estoico, que asume como una de sus premisas la de la bondad absoluta del cosmos, la muerte en sí debe ser entendida como un hecho bueno, cuando se produce. Y los estoicos se oponían firmemente también a la tesis de que el dolor es intrínsecamente malo. Eric Brown sugiere que los estoicos pueden deshacer ese problema distinguiendo entre dos perspectivas diferentes: desde el punto de vista de la Providencia, nada es contrario a la naturaleza; desde un punto de vista más local, hay cosas como la muerte que sí son contrarias a la naturaleza, en el sentido de que significan el final de un organismo natural. Yo no estoy tan segura: creo que la perspectiva local no es correcta si nos atenemos a una explicación estoica estricta. Marco Aurelio y otros autores de esa tradición no se cansaron de insistir en lo obligados que estamos a meditar sobre el carácter natural de nuestra propia muerte.

13 . Reich (1939).

14 . Véase Dyck (1996), pág. 529: «El ejemplo de Hércules, un héroe panhelénico, derriba las fronteras de los Estados individuales y pone el énfasis en las necesidades e intereses comunes de todo el género humano». Dyck compara las *Disputaciones tusculanas* , I.28, y *De finibus* , 3.65-66.

15 . Véase Nussbaum (1997).

16 . Aunque es probable que Cicerón no permita tanta laxitud como la permitida por Kant, pues la condición de que nos convirtamos en unos *boni ratiocinatores officiorum* da a entender que debemos aprender a realizar depurados cálculos y que el juicio sobre el acierto o desacierto de los mismos no depende enteramente de nosotros solos. (Esta es una apreciación por la que estoy en deuda con Eric Brown.)

17 . Véase Nussbaum (2002a).

18 . Dado que, en otros pasajes de su obra, Cicerón se muestra partidario de una postura que sí atribuye un ápice de valor a los bienes externos (véase el libro quinto de *De finibus* , por ejemplo) —y, aun negando que sean necesarios para la *eudaimonia* , afirma que pueden ayudar a que una vida sea *more eudaimôn* —, es posible que, en este discurso, estuviera oscilando entre esa posición (desde la que resultaría más fácil justificar la existencia de unos deberes de ayuda material a nuestros conciudadanos) y la posición estoica más estricta.

19 . Sen., *Ep.* 47, en Séneca (65 d. C.).

20 . Véase Treggiari (1991).La ley relevante en este sentido es la (¿tristemente?) famosa Lex Iulia de Adulteriis, promulgada por Augusto en el siglo I presuntamente con la intención de restablecer las buenas costumbres de antaño, si bien, como explica Treggiari con argumentos convincentes, era mucho más severa en realidad que cualquiera de las normas legales o sociales imperantes en vida de Cicerón. Pero ni siquiera tan severa ley restringía el acceso carnal de los propietarios varones a sus esclavas y esclavos, y, además, como bien comentó en su momento Musonio, las normas públicas establecidas respaldaban generalmente tales conductas. De hecho, el adulterio se concebía como un delito contra la propiedad: concretamente, contra la propiedad del marido o el padre de la mujer en cuestión.

21 . Véase Nussbaum (2002b). En ese ensayo breve, sostengo que la postura de Musonio es en realidad más conservadora que la de Séneca: no dice que el esclavo tenga derecho alguno a recibir un trato respetuoso; simplemente, trata el acto sexual como un problema de exceso de autocomplacencia del dueño libre, más que como uno de falta de respeto hacia el esclavo.

22 . Véase Griffin ([1976] 1992), cap. 8, págs. 256-285.

23 . Un significativo intento de echar abajo la distinción entre los tipos de deberes, conectado con una reflexión sobre qué deberes son más perentorios que otros, es el de Shue (1980).

24 . Véase Holmes y Sunstein (1999).

25 . Véase Shue (1980), págs. 107 y sigs., donde cita las tesis de Wassily Leontief sobre el coste relativamente bajo de procurar un sostén material básico.

26 . Véase el interesante análisis de esta parte del punto de vista de Cicerón que aparece en Shklar (1990).

27 . Véase Séneca, *De ira* , I.12, donde el interlocutor objeta que la persona que no esté enfadada no será capaz de vengar el asesinato de un padre o la violación de una madre, y el propio Séneca se apresura a garantizarle que tan fundamentales actos morales pueden llevarse a cabo sin que intervenga la ira.

28 . Compárese con el argumento de Séneca en *De otio* , donde sostiene que el filósofo que no entra en la vida pública quizá sea capaz de servir mejor al interés público a través de las reflexiones filosóficas mismas: «Nosotros somos ciertamente los que afirmamos que tanto Zenón como Crisipo hicieron cosas mayores que si hubieran mandado ejércitos, desempeñado cargos, promulgado leyes; las promulgaron no para una sola comunidad, sino para todo el género humano» (6). La postura de Séneca es mucho más favorable a la vida retirada que la de Cicerón.

29 . Véase Dauber (2013). Dauber sostiene que los estadounidenses siempre se han mostrado reticentes a dar ayuda a menos que piensen que la persona destinataria de esta ha sido víctima de algo parecido a un desastre natural, algo que la ha acometido desde el exterior; en una tesis aún en elaboración, explica que Roosevelt entendió esto muy bien y se valió de la retórica de los desastres naturales para movilizar la ayuda de sus conciudadanos durante la Gran Depresión. Incluso el término «Depresión» sirvió para situar una catástrofe económica en el nivel de unas casi inundaciones o de un casi huracán.

30 . Como mito relacionado y utilizado para ejemplificar un argumento parecido a propósito de los apetitos del cuerpo, véase el relato que hace Platón de las danaides —condenadas a llenar de agua un tonel sin fondo transportándola con un cedazo— en su diálogo *Gorgias* , 494.

31 . *O multa dictu gravia, perpessu aspera,/ quae corpore exanclata atque animo pertuli. [...] / Haec me irretivit veste furiali inscium, / quae lateri inhaerens morsu lacerat viscera / urguensque graviter pulmonum haurit spiritus: / iam decolorem sanginem omnem exsorbuit. / Sic corpus clade horribili absumptum extabuit* .

32 . Véase Sen (1981).

33 . Véase Goodin (1988) y Shue (1980), págs. 135 y sigs., y 142 y sigs.

34 . Véanse los textos relevantes en ese sentido en Schofield ([1991] 1999).

35 . Desde luego, las argumentaciones de Cicerón en ese terreno son mucho peores que las de Nozick, pues no se obliga siquiera a justificar un punto de partida legítimo y tampoco aporta una teoría de las transferencias justas.

36 . Véase Smith ([1759-1790] 1982), VI.iii: «Of Universal Benevolence» («De la benevolencia universal»).Véase un punto de vista relacionado en Goodin (1985).

37 . A propósito de la descripción que hace Horacio de los cartagineses, véanse mis comentarios previos sobre Régulo. La *Germania* de Tácito es un buen ejemplo de los extremos a los que llegó esa tendencia en tiempos ya del Imperio. Pero esta estaba ya muy asentada durante la República.

38 . Véase, en un sentido parecido, Shue (1980), págs. 145 y sigs. Shue señala que los deberes generales de esa índole no son, en sentido estricto, deberes perfectos, ya que adoptan la forma de que yo tengo el deber de ayudar a X o alguien relevantemente parecido a X. Pero un deber de ese tipo podría ser igualmente muy estricto.

39 . Me parece que Shue (1980) está en lo cierto al señalar que, aunque a un nivel profundo todos los deberes son deberes de unas personas hacia otras, las instituciones desempeñan un papel crucial de mediadoras de esos deberes, tanto por razones de eficiencia como porque permiten dar descanso y relevo a quienes se dedican a tales tareas; véase también Nagel (1991).

40 . Véanse, en referencia a mi propio intento de trazar un esbozo de ese tipo, Nussbaum (2000, 2006 y 2012) y el capítulo 7 del presente libro.

Capítulo 3. El valor de la dignidad humana: dos tensiones en el cosmopolitismo estoico

1 . No me centraré aquí en Cicerón, pues ya he comentado sus tesis en el capítulo 2.

2 . Véase Diógenes Laercio, VI.20. Sobre el relato y las nuevas pruebas históricas que lo avalan, véase Branham (1996).

3 . Coincido aquí con Branham (1996), aunque no necesariamente con el contenido positivo por él sugerido, de tendencia bastante estoica.

4 . Véase lo ya comentado en el capítulo 1.

5 . Séneca, *De otio* , 4.1, según la trad. inglesa de Long y Sedley (1987), vol. 1, pág. 431 (trad. cast.: «Sobre el ocio», en *Diálogos* , Madrid, Gredos, 2000, pág. 314).

6 . Plutarco, *On the Fortune of Alexander* , 329A-B (trad. cast.: «Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro», en *Obras morales y de costumbres (Moralia)* , tomo V, Madrid, Gredos, 1989, págs. 240-241). Véase Long y Sedley (1987), vol. 2, pág. 429. Véanse otros textos relevantes en Long y Sedley (1987), vol. 2, págs. 429-437.

7 . Véase Schofield ([1991] 1999).

8 . Sobre Cicerón y Séneca, véase Griffin (1989). Sobre Marco Aurelio, véase Rutherford (1989).

9 . Trato estas cuestiones más a fondo en Nussbaum (1994), cap. 9.

10 . Véase el pasaje de Plutarco antes citado; véase un análisis en Schofield ([1991] 1999).

11 . Véanse también I.14 y V.16.

12 . Véase un excelente análisis de las actitudes estoicas ante la igualdad de sexos en Schofield ([1991] 1999).

13 . Véase el buen análisis sobre la imparcialidad estoica que se recoge en Annas (1993).

14 . La concepción kantiana del «reino de los fines» desempeña un papel similar y podemos afirmar con casi total certeza que el pensador alemán estuvo muy influido por estas ideas estoicas. Véase Nussbaum (1997).

15 . Véase Rawls (1971).

16 . Véase Schofield ([1991] 1999), cap. 3.

17 . Sobre el fragmento de Hierocles, véanse Annas (1993), págs. 267-268, y Long y Sedley (1987), vol. 2, pág. 349.

18 . Véase Annas (1993).

19 . Véase Nussbaum ([1986] 2000).

20 . Véase Nussbaum (2002b).

21 . Sobre Williams, véase Nussbaum (2008b).

22 . M. Aur., *Med* ., II.1, trad. inglesa de G. M. A. Grube, *Marcus Aurelius: Meditations* , Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1963 (trad. cast.: Marco Aurelio, *Meditaciones* , Madrid, Gredos, 1977, pág. 59). Cf. también VI.6: «La mejor manera de defenderte es no asimilarte a tus enemigos» (trad. cast.: pág. 113).

23 . Hay numerosas imágenes similares sobre fines interconectados: véanse, por ejemplo, VI.38, XI.8, II.3, III.11 y el análisis que Rutherford (1989, pág. 21, n. 58) hace del empleo de compuestos con la palabra *sol* por parte de Marco Aurelio.

24 . Traducción inglesa de Hadot (1998) (trad. cast.: Marco Aurelio, *Meditaciones* , Madrid, Gredos, 1977, págs. 200-201).

25 . Nussbaum (1994), caps. 11 y 12.

26 . Véase Nussbaum y Levmore (2017).

27 . Traducción inglesa de Hadot (1998) (trad. cast.: *op. cit* ., pág. 129).

28 . Traducción inglesa basada en *ibidem* , aunque con algunas modificaciones (trad. cast.: *op. cit* ., pág. 115, aunque con modificaciones).

29 . Véase Nussbaum y Levmore (2017).

30 . Véase Sedley (1997).

31 . Véase Nussbaum ([1986] 2000).

Capítulo 4. Grocio: una sociedad de Estados e individuos regida por la ley moral

1 . De aquí en adelante, me referiré a *De iure belli ac pacis* con las iniciales *BP* . Seguiré la excelente traducción inglesa de Francis W. Kelsey y otros, editada por James Brown Scott para el Fondo Carnegie para la Paz Internacional (Grocio, 1625), aunque con modificaciones. Por ejemplo, en vez de «hombre» (como traducción del latín *homo*) utilizo el sintagma «ser humano». En otros casos, hago que los términos sean congruentes con los de mis propias traducciones de Cicerón en otros capítulos (como «comunidad» por *societas* , etcétera).

2 . *De iure pradae* (*Del derecho de presa* , del que se deriva *Mare liberum* [*La libertad de los mares*]) se publicó en 1604-1605, y *BP* en 1625; el *Leviatán* de Hobbes apareció en 1651, tras la muerte de Grocio. Por lo tanto, Grocio no está dando directamente una respuesta a los argumentos de Hobbes; pero sí conoce bien las posturas de los defensores de la tesis de que las relaciones entre los Estados son amorales, y argumenta largo y tendido contra ellas.

3 . Véanse Bull (1977, 1990), Lauterpacht (1946) y, en general, los ensayos recopilados en Bull, Roberts y Kingsbury (1990).

4 . Véase una buena biografía breve de Grocio en Van Holk (1983).

5 . Véase una explicación completa en Schneewind (1998).

6 . La idea tenía ya unos orígenes más antiguos en la India, que se remontaban a los edictos de Ashoka en el siglo II a. C., y que tuvieron un amplio desarrollo durante el Imperio mogol. En el Imperio otomano rigió también cierta versión de esa misma idea. Y la colonia norteamericana de Rhode Island puso en práctica una tolerancia completa de las diferentes religiones. Grocio simpatiza claramente con ese concepto, ya que una de las causas de su encarcelamiento fue su apoyo a la tesis de que los Estados locales debían tener derecho a elaborar sus propias leyes con respecto a la religión.

7 . La idea de la tolerancia religiosa no le es en absoluto ajena al mundo griego. Pensemos que había, al menos, una forma en la que los griegos la tenían asegurada: me refiero a su concepción de la existencia de múltiples dioses, merecedores todos ellos de culto. Pero los griegos pensaban que todas las personas debían honrar a todos los dioses: por eso, Hipólito, que creyó que podía descartar a Afrodita y dedicarse enteramente a Artemisa sin que ello tuviera que suponer tensión alguna, descubre al final para su desgracia que esa desconsideración le ha hecho caer en la impiedad. No es tan fácilmente identificable ni atribuible, sin embargo, la idea de que podía haber una pluralidad de formas o modos de vida totales aun bajo una religión dominante (y de que todos ellos serían merecedores de respeto). Pero no cabe duda de que hubo griegos que se integraron en cultos —el dionisiaco, por ejemplo— que los apartaron de sus ocupaciones religiosas corrientes. Y también existía una conciencia (incipiente, al menos) de que no se debía perseguir a esas personas.

8 . Josefo fue un caso típico de miembro de un grupo culto de judíos helenizados que ascendió en la jerarquía romana sin dejar de practicar su religión. La emperatriz Popea, esposa de Nerón, se propuso muy seriamente convertirse al judaísmo, aunque probablemente no llegó a completar todo el proceso.

9 . Fechada el 5 de diciembre del año 61 a. C.

10 . Véase Van Holk (1983). Grocio también elaboró una recopilación de textos griegos y latinos antiguos sobre el tema del libre albedrío, que se publicaría póstumamente en 1648.

11 . Holanda era precisamente una de las provincias que formaban la fluida federación que en aquel entonces eran los Países Bajos.

12 . La visión de Grocio sobre el derecho a la revolución introduce cierta complejidad en esa composición argumental. Y es que, si bien (como también haría Kant décadas después) él adoptó una postura muy firme en cuanto a la no admisibilidad de dicho derecho, la suya es una posición parecida a la de quien afirma que no existe derecho a divorciarse, pero sí amplias razones para anular un matrimonio. Él sostiene que pueden ser muchos los casos en los que el pueblo no se haya llegado a entregar nunca de forma efectiva a la autoridad del déspota en cuestión, y eso cambia las cosas.

13 . Véase en Bull (1990), págs. 80-81, un buen resumen de la historia de esta doctrina, cuyo primer proponente fue, al parecer, Enrique de Segusio, obispo de Ostia, en el siglo XIII .

14 . Véase Nussbaum (2008b).

15 . Por ejemplo, podemos encontrar esta doctrina en el «Diálogo de los melios» de Tucídides; pero no menos importante es el hecho de que también podemos deducirla del silencio que todos los grandes pensadores éticos previos al estoicismo guardan al respecto de las relaciones morales que trascienden las fronteras de la polis (con la única excepción de las relaciones de amistad individual).

16 . Entrecomillo la expresión porque las tesis de Grocio sobre la independencia de la ley moral con respecto a la ley divina les confieren un carácter netamente diferente del que tenían las doctrinas medievales de la ley natural, y más similares a las concepciones estoicas de la ley natural y a las tesis kantianas de la ley moral.

17 . Así lo pensaban también los estoicos: citaban las opiniones de los poetas, pero no desdeñaban aquellas referencias del habla e, incluso, de los gestos corrientes en las que pudieran sustentar sus proposiciones. Ello les valió la dura burla de Galeno, que pensaba que solo debían citarse las ideas de expertos filosóficos eminentes. Véase Nussbaum (1994). De todos modos, parece ser que la línea principal de la argumentación estoica tendía a ser más selectiva: estos autores pedían de cada lector que reflexionara profunda y críticamente sobre las creencias culturales, por muy habituados a ellas que la mayoría de nosotros pudiéramos estar.

18 . En uno o dos casos, es menos permisivo que el criterio implícito en el derecho natural: por ejemplo, el derecho de gentes sostiene que no se pueden emplear venenos en tiempo de guerra. Grocio dice que el derecho natural, por el contrario, postula que, siempre que sea permisible de hecho matar a alguien, todos los medios letales están autorizados.

19 . Véase en Nussbaum (1995) que Aristóteles hace (a mi juicio) un uso similar de una concepción moral normativa de la naturaleza humana.

20 . El evidente problema del *free riding* (que haya quienes se beneficien del comportamiento moral de otros sin contribuir ellos con su conducta a ese consenso moral) que tan prominente lugar ocupa en los análisis de Kant y que es claramente un problema que este filósofo trata de abordar, no parecer ser un motivo de preocupación para Grocio, que piensa que bastará con que veamos que una institución forma parte de aquello a lo que nos obliga el «derecho natural» para que todos nos demos cuenta de que tenemos motivos para obedecerla.

21 . El derecho de gentes rechaza la violación principalmente por una cuestión de eficiencia: la lujuria desbocada mina la disciplina militar y, por ello, no contribuye ni a la seguridad ni al castigo (III.4.19).

22 . «A los sacerdotes y los penitentes añádanse con razón aquellos que cultivan los estudios de las letras honestas y útiles al género humano» (III.11.10).

23 . La colonización de América del Norte había comenzado ya, y aunque podía revestirse de cierta pátina de legitimidad si se ignoraban los derechos de los habitantes nativos, ni siquiera los teóricos británicos (Roger Williams, por ejemplo) pudieron ignorar la existencia de tales derechos. Williams llegó a ir todo lo lejos que pudo ir en la dirección apuntada por Grocio cuando logró negociar con éxito la protección por parte de Carlos II de, como mínimo, cierta autonomía y ciertos derechos de propiedad para la población nativa.

24 . Cicerón, *Letters to Atticus* , IX.7C, citando a Julio César (trad. cast.: *Cartas* , vol. 2: *Cartas a Ático (Cartas 162-426)* , Madrid, Gredos, 1996, pág. 49).

25 . Bull (1977, 1990) bautiza esta postura como la posición kantiana, pero, puesto que ni él ni yo consideramos que esa sea la mejor lectura posible de *La paz perpetua* (véase Bull, 1977, pág. 24), me distancio de ese uso del término, tan consolidado ya a estas alturas.

26 . Esta parece ser la tesis de Nagel (2005), aunque también parece que él sí reconoce un margen para ciertos argumentos morales (que *no* demandas de justicia) fuera del ámbito del Estado. Véase la buena crítica formulada por Cohen y Rogers (2006). Desde luego, hay más alternativas que esas dos, como serían todas aquellas perspectivas (la hobbesiana entre ellas) que simplemente niegan la validez de cualquier demanda de derechos.

27 . Sin embargo, de un modo típicamente enrevesado e indirecto, también sostiene que un régimen no es legítimo si se demuestra que nunca se le dio un consentimiento inicial válido; como ya he mencionado, él concede mucho margen a las anulaciones, por así llamarlas, pero no a los divorcios.

28 . Plutarco, *On the Fortune of Alexander* , 329A-B (trad. cast.: «Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro»,en *Obras morales y de costumbres (Moralia)* , tomo V, Madrid, Gredos, 1989).

29 . Otra característica muy extraña y poco afortunada de su análisis en esa sección posterior es que, al mismo tiempo que prohíbe intervenir contra un pueblo por el simple hecho de que no acepte nuestra religión, sí permite que se intervenga contra aquellas personas que se muestran impías con el dios de la religión que supuestamente profesan (II.20.51): cita, en concreto, la profanación que los babilonios hacían de sus objetos sagrados, y ciertos ejemplos de perjurio (entendido como la violación de un juramento sagrado). Es evidente que aquí está dibujando un principio amplísimo hasta el absurdo. Además, parece justamente la dirección hacia la que no debería apuntar si quiere ser consecuente con su concepción de la soberanía, pues es evidente que nadie mejor que los miembros de la religión en cuestión para juzgar cómo tratar las violaciones de sus propios preceptos.

30 . Véase en Risse (2012) un excelente análisis de este material y de sus implicaciones para los debates contemporáneos.

31 . Véase Bull (1977), pág. 301.

32 . *Ibidem* , pág. 39 (trad. cast.: pág. 90).

33 . Véase *ibidem* .

34 . Véase la defensa del «argumento de la bondad de la diversidad» en el cap. 1 de Nussbaum ([1986] 2000): Yo insisto, no obstante, en que la diversidad es un bien solo si cumple antes con una serie de condiciones morales muy exigentes. Por ejemplo, no debemos defender la violencia doméstica poniendo como excusa que, sin ella, la sociedad en la que se practica sería trágicamente homogénea con la nuestra desde el punto de vista moral.

35 . Véase Rawls (1999).

36 . Bull (1977), cap. 10.

37 . *Ibidem* , pág. 254 (trad. cast.: pág. 305).

38 . *Ibidem* , pág. 255 (trad. cast.: pág. 305).

Capítulo 5. «Mutilados y deformes»: Adam Smith a propósito de la base material de las capacidades humanas

1 . Véase Sorabji (1993).

2 . La primera edición en inglés de la *TSM* (*Theory of Moral Sentiments* , *TMS*) se publicó en 1759; una segunda edición, que introducía algunas revisiones, apareció en 1761. La tercera (1767), la cuarta (1774) y la quinta (1781) ediciones prácticamente no registraron cambios con respecto a la segunda. La sexta edición, publicada tras la muerte de Smith en 1790, sí incorpora revisiones y adiciones importantes que comentaré más adelante. En Nussbaum (2001) se incluye un extenso análisis del concepto de la compasión según Smith y de sus límites, aprovechando también un estudio de Coase (1976). Aquí no reproduciré esas explicaciones.

3 . La primera edición en inglés es de 1776, es decir, diecisiete años después de la (muy estoica) primera edición de la *TSM* . En ediciones posteriores de la *RN* se incluyeron algunos cambios, pero nada que alterase sustancialmente la doctrina expuesta ya de inicio.

4 . Véanse enfoques relacionados en Fleischacker (1999) y Rothschild (2001). Véase también Griswold (1999), una impresionante visión general del pensamiento filosófico de Smith que aporta una explicación sobre la relación de Smith con el estoicismo a la que me referiré. El de Muller (1993) es un útil estudio sobre la medida en que Smith institucionalizó ciertas nociones estoicas en el diseño de la «sociedad aceptable». Y véase, en especial, Darwall (1999), un repaso filosófico de primer orden de la reciente literatura especializada sobre el tema. Asimismo, Ross (1995) ha contribuido a mejorar considerablemente lo que hoy sabemos de la vida de Smith.

5 . La segunda edición incorpora algunos cambios notables, aunque ni por asomo son tantos como los recogidos en la sexta. Pero también es cierto que se publicó solo dos años después de la primera y quince antes de la *RN* .

6 . Sostendré, pues, que Rothschild tiene razón al afirmar que esta doctrina tiene un papel muy pequeño en la *RN* , aunque no aceptaré su argumento a propósito de la expresión «mano invisible» (véase la sección VI del presente capítulo). Lo que ya no es sostenible, sin embargo, es que Smith renegara de la Providencia estoica de forma genérica o coherente: todo el argumento de la *TSM* está erigido sobre la idea de que nuestros sentimientos están providencialmente diseñados para conseguir unos resultados que son buenos, aun cuando no estemos aspirando conscientemente al bien; además, muchos pasajes del libro se extienden explícitamente sobre la importancia de la Providencia.

7 . Séneca, *De ira* , III.38. Como es habitual, Catón aparece allí representado como dechado de la virtud estoica al final de una larga lista de personas que fueron objeto de insultos o afrentas, y que, o bien reaccionaron enfadándose (lo que significa que, por su debilidad de carácter, se dejaron esclavizar por la emoción) o bien se abstuvieron de reaccionar en modo alguno (y supuestamente hicieron gala, así, de un carácter noble y heroico).

8 . *TSM* versión castellana traducida; cuando no se cita por la traducción castellana, se hacer referencia a la versión inglesa (*TMS*).

9 . Véase el ingenioso análisis que Darwall hace de este pasaje en Darwall (1999), págs. 144-145.

10 . Véase la comparación con Kant en *ibidem* , pág. 153.

11 . Compárese con Rothschild (2001), quien formula algunas sugerencias plausibles acerca del contenido político de ese pasaje. Darwall, por el contrario, dice que el «hombre de sistemas» es un «burócrata» (*ibidem* , pág. 154), lo cual es menos probable, a mi juicio, dada la fecha en que se escribieron esas líneas y dada también la evidente preocupación de Smith por los acontecimientos que se estaban desarrollando en Francia en ese momento. Además, los burócratas no están tan habitualmente inspirados por la belleza, ni tienen tampoco normalmente el poder necesario para imponer su sistema «por completo y en toda su extensión». Véase también el análisis detallado elaborado por Ross (1995), págs. 385-394, de las reacciones de Smith a la evolución de los acontecimientos de la Revolución Francesa. Él sugiere, aunque sin asegurarlo, que, como mínimo, una parte del retraso en la publicación de la sexta edición tal vez se debiera al interés de Smith por las noticias que de allí llegaban. Él cree que el «hombre de sistemas» responde a un tipo de personalidad de la que Robespierre sería un destacado representante y sugiere también (aunque más tendenciosamente, en este caso) que Danton sería, cuando menos, un ejemplo del «hombre humano» (394). Fleischacker, más escéptico ante la posibilidad de que Smith estuviera haciendo alguna alusión concreta a los acontecimientos en Francia, destaca también el vivo interés de Smith por lo que estaba aconteciendo en Norteamérica, que despertaba en él una gran admiración, y cuyo marco temporal se ajustaría mejor a la fecha de las revisiones. Asimismo, es muy posible que Smith estuviera reflexionando sobre la vida política en general, sin un objeto particular en mente.

12 . Incluso la concepción que Smith tiene de la prudencia está moralizada, ya que se erige sobre la noción estoica de *oikeiôsis* , la idea de que la naturaleza ha ordenado a cada individuo que cuide de sí mismo...dentro de los límites revelados por la perspectiva del espectador.

13 *RN* , versión española traducida; cuando no se cita por la traducción castellana, se hacer referencia a la versión inglesa (*WN*).

14 . Hablaré aquí como lo hace Smith, es decir, centrándome en lo que él llama «trabajo productivo» (dejando a un lado el trabajo doméstico e incluso las labores artesanales realizadas en el hogar) y hablando del trabajador en masculino, aunque estas cuestiones se analizan más a fondo en la sección VI.

15 . Sobre la necesidad de tener un número significativo de hijos debido a la elevada mortalidad infantil, véase *WN* , págs. 96-97, donde se insiste en que ese problema es consecuencia de la mala situación sanitaria y nutricional de las clases bajas, y no afecta a las familias más adineradas. Del problema de la mortalidad infantil se ocupan en sus escritos varios pensadores del siglo XVIII , incluido Rousseau, quien usa ese dato para explicar por qué, aunque las mujeres eran bastante independientes y activas en el «estado de naturaleza» (más saludable, al parecer), ahora debían quedarse en el hogar familiar durante toda la vida porque se veían obligadas a traer «casi cuatro hijos» al mundo para asegurarse de que dos de ellos sobrevivieran (*Emilio* , nota al pie al poco del comienzo del libro quinto, pág. 362 en la traducción inglesa de Bloom). Rousseau no detecta ninguna dimensión de clase social en ese problema y, de hecho, su argumento para justificar que todas las mujeres queden confinadas en sus hogares solo se explica tomando como premisa que ese era un problema existente en todas las familias.

16 . Véase también Rothschild (2001), quien sabe destacar muy bien ese aspecto del argumento.

17 . La conmovedora descripción de las enervantes consecuencias del trabajo constante de cualquier tipo, «sea de la mente o del cuerpo» (pág.130) está muy inspirada en su propia historia personal, pues él se vio muchas veces afectado por episodios de colapso nervioso tras periodos de aplicación intensa a su trabajo: véase Ross (1995).

18 . Sobre esta cuestión, véanse también Rothschild (2001) y Fleischacker (1999).

19 Véase también *LJ* , pág. 193: «Un niño es una planta muy delicada que requiere de gran atención y cuidado, y de esmero en la crianza», seguido de unos comentarios sobre la mortalidad infantil similares a los de la *RN* .

20 . Dicho a propósito de la cuestión del desempleo causado por el declive económico general.

21 . Esta imagen fue usada por Píndaro en su *Oda nemea VIII* para ilustrar la fragilidad de la excelencia humana y lo mucho que necesita del apoyo del entorno circundante: véase Nussbaum ([1986] 2000), cap. 1. ¿Era ese el texto que Smith tenía en mente? No hay modo de saberlo, aunque su cultura clásica era a todas luces amplia y profunda. Pero se trata de una imagen tan natural para cualquiera que piense en ello que también sería igualmente plausible afirmar que tanto él como Píndaro expresan una idea similar valiéndose de una misma metáfora. Y no olvidemos que Smith enseguida le da un giro característicamente escocés a la metáfora, pues las amenazas que se ciernen sobre la planta están relacionadas con el frío, mientras que lo que amenaza a la «vid» de Píndaro es, según este poeta clásico, la ausencia del «fresco rocío».

22 Para los estoicos, la vida era un «bien externo» como podían serlo el dinero, el poder, etcétera. Esa noción fue siempre una especie de cuerpo extraño en el pensamiento del estoicismo, pues la idea de que la vida no es necesaria para la dignidad humana podía sostenerse, tal vez, desde las premisas platónicas de alguien que creyera en el alma inmortal, pero los estoicos afirmaban que el alma es física y muere con la persona.

23 . Una excepción notable es Musonio Rufo, un estoico romano de la época de Séneca, que escribió un pequeño tratado titulado «Del [hecho de] que debería criarse a todos los niños que nacen», en el que se oponía por razones éticas a la práctica del infanticidio, entonces común.

24 . Que no gratuita, pues Smith opina que, si el salario de los maestros fuera pagado íntegramente por el Estado, habría muy poca supervisión de los padres. Por ello, sugiere cobrar una tasa «suficientemente moderada como para que incluso un modesto trabajador pueda permitírsela», que se complementaría con una financiación del Estado (que pagaría también, por ejemplo, unos premios a los mejores estudiantes). Obviamente, ese problema de la supervisión, que él mismo ilustra mordazmente en otra parte del libro, tiene que ser abordado de algún modo, aunque es dudoso que hacer pagar a las familias pobres por los estudios de sus hijos sea la mejor manera de solucionarlo.

25 . Véase también *LJ* , págs. 539-540, pasaje comentado en Rothschild (2001), pág. 97: «Cuando toda la atención de una persona está dedicada a la 17.ª parte de un alfiler» poco puede sorprendernos que la gente sea «extraordinariamente necia». Smith critica la situación en Inglaterra, donde se envía a los niños a trabajar apenas han cumplido ya los seis o los siete años de edad, comparándola con Escocia, donde «hasta el más simple mozo de carga sabe leer y escribir».

26 . Véase Nussbaum (1988).

27 . Véase Rothschild (2001) a propósito de Condorcet; en Montesquieu vemos algunos elementos germinales de toda esa corriente de opinión.

28 . De todos modos, el punto de vista de Smith estaba influido, al parecer, por la evolución de los acontecimientos en Norteamérica, donde la propuesta de Benjamin Rush para la implantación de un sistema de escuelas públicas en Pensilvania en 1786 se parece a la de Smith o, cuando menos, toma las escuelas escocesas como modelo de un modo muy similar a como lo hace el propio filósofo; las propuestas de Jefferson de 1818 también guardan similitud con las de Smith, y tanto Rush como Jefferson eran entusiastas admiradores de la obra del escocés.

29 . Una crucial diferencia, sin embargo, es que aquellas compañías participadas por acciones eran creadas directamente por el Gobierno mediante estatutos de constitución, y era el propio Gobierno el que les otorgaba un monopolio sobre sus áreas de comercio particulares. Así pues, con su llamamiento a poner fin a tales prácticas, Smith está llamando en realidad a eliminar un cierto tipo de intervención estatal. Creo, de todos modos, que ello no modifica la idea general de que él es perfectamente consciente de la imposibilidad de limitar eficazmente las prácticas monopolísticas sin algún tipo de acción gubernamental.

30 . En la edición original inglesa falta el pronombre («los»), aunque todo parece indicar que se trata de un error de imprenta.

31 . Griswold (1999), pág. 320.

32 . Rothschild (2001), pág. 132.

33 . Véase mi elaboración de ese argumento con respecto a Séneca en Nussbaum (1994), caps. 11 y 12.

34 . Parece un tanto extraño citar a Richardson como fuente de «los refinamientos y delicadezas [de los] afectos privados y familiares», dado que la familia de Clarissa es una de las más «particularmente abominables» de toda la literatura occidental en cuanto a su ausencia de cariño. Pero quizá sea precisamente el carácter abominable de esa ausencia lo que haga que la novela tenga interés para Smith en ese sentido: así lo defiende Ross (1995, pág. 384).

35 . Véase el capítulo «El brazo de Steerforth», en Nussbaum (1990).

36 . Esta es la frase que viene justo antes de la única mención que se hace de la expresión «la mano invisible» en toda la *TSM* , una cuestión sobre la que me extenderé más adelante.

37 . Por ejemplo, «el hombre [...] fue preparado por la naturaleza para el contexto al que estaba destinado» (pág. 185); o «la naturaleza ha implantado en el pecho humano esa conciencia del desmerecimiento» (pág. 186); o la crítica a la suposición de que hay cosas en nuestra conducta que son invención del hombre, cuando «en realidad [son] sabiduría de Dios» (pág. 188); o «la naturaleza, cuando plantó la semilla de esta irregularidad en el pecho humano, igual que en todas las demás ocasiones, apuntó a la felicidad y perfección de la especie» (pág. 219); o «la naturaleza, cuando formó al hombre para la sociedad, lo dotó con un deseo original de complacer a sus semejantes» (pág. 236); o «como es claro que se pretendió que ellas fueran los principios gobernantes de la naturaleza humana, las reglas que prescriben han de ser consideradas como mandamientos y leyes divinas» (pág. 302); o «el propósito original del Autor de la naturaleza» (págs. 302-303); o «esta benevolencia universal [...] no puede representar la fuente de una felicidad verdadera para ninguna persona que no esté profundamente convencida de que todos los habitantes del mundo [...] están bajo el inmediato cuidado y protección del magno, benevolente y omnisciente Ser que dirige todos los movimientos de la naturaleza» (págs. 420-421); etcétera, etcétera.

38 . Rothschild (2001), cap. 5. Es cierto que la expresión aparece en una temprana obra de Smith, una «Historia de la astronomía», envuelta en un cierto tono escéptico, pues él la usa allí para referirse a lo que las personas primitivas creían acerca de las acciones de Júpiter. Pero, sobre esta discrepancia de usos, probablemente la mejor explicación es la que dio Macfie en su introducción a Smith ([1759-1790] 1982), donde escribió que al autor escocés simplemente le gustó la frase y la volvió a utilizar más adelante, aunque fuera ya con un sentido muy distinto. La otra prueba que aduce Rothschild de que esa expresión no puede connotar una lealtad sincera a la Providencia es su uso anterior en dos obras literarias como son *Macbeth* , de Shakespeare, y las *Metamorfosis* , de Ovidio, que Smith bien debía de conocer. Pero lo cierto es que, en ambos textos, la expresión tiene un sentido siniestro, en realidad, y para nada desenfadado o irónico, con lo que, si algo demostrase tal uso, sería justamente lo contrario de lo que Rothschild pretende demostrar con él. De todos modos, también me parece evidente que, se diga lo que se diga acerca del pasaje de la pág. 185 de la edición inglesa de la *TSM* , no tiene sentido afirmar que el funcionamiento de la «mano» es siniestro. Como tampoco veo modo alguno en el que podamos interpretar todas esas alusiones a la estructura providencial de la naturaleza como si no fueran en serio.

39 . «En este caso como en otros, una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos» (*RN* , pág. 554).

40 . Adam Smith a Thomas Cadell, 31 de marzo de 1789; véase Ross (1995), págs. 382-383.

41 . Adam Smith a Thomas Cadell, 15 de marzo de 1788: «Soy lento, muy lento trabajando, hago y deshago todo lo que escribo al menos media docena de veces antes de quedarme mínimamente satisfecho con el resultado». Y, de nuevo, el 31 de marzo de 1789: «Estoy muy avergonzado de este retraso». Véase Ross (1995), págs. 382-383.

42 . Smith a Cadell, 15 de marzo de 1788: «El débil estado de mi salud y mi trabajo en la aduana me ocuparon tanto tiempo a mi regreso a Escocia que, aunque me apliqué al estudio tanto como las circunstancias me lo permitieron, la aplicación en sí no fue ni muy grande ni muy constante, por lo que mi progreso tampoco lo fue».

43 . Véase Ross (1995), *passim* .

44 . El centro principal de sus dolores fue su estómago, y cuando murió, estaba ya muy demacrado porque, según las palabras de un amigo, «su estómago no [podía] admitir el alimento suficiente» (*ibidem* , pág. 404).

45 . Véase *ibidem* .

46 . *Ibidem* , pág. 402. En una época posterior de su vida, se encontró con aquella mujer en una fiesta y no la reconoció. Ross también menciona que Smith se enamoró, mientras vivía en Francia, de una mujer inglesa, una tal Sra. Nicol, pero concluye igualmente que «él parecía estar totalmente conforme con aquella vida de soltería suya» (pág. 402).

47 . En una carta del 10 de junio de 1779, poco después de la muerte de su madre, Smith escribe a Strahan: «Debería haber hecho inmediato acuse de recibo de las galeradas, pero justo entonces acababa de celebrar el servicio final por mi pobre anciana madre. Y aunque la muerte de una persona que había alcanzado ya su nonagésimo año de vida es sin duda un suceso más que acorde con el curso de la naturaleza, y, por consiguiente, algo previsible y para lo que hay que estar preparado, aun así debo reconoceros, como ya he dicho a otras personas, que separarse definitivamente de alguien que sin duda me quiso más que ninguna otra jamás lo haya hecho o vaya a hacerlo, y a quien ciertamente yo amaba y respetaba más de lo que jamás amaré o respetaré a nadie, es algo que inevitablemente siento, aun a estas alturas, como un golpe durísimo». Tras la muerte de su madre, sería Janet Douglas quien, hasta cierto punto, ocuparía su hueco hasta que falleció también en 1788. A propósito de la próxima muerte de esta, cuando se preveía ya inminente, Smith escribió: «Cuando me deje, seré uno de los hombres más desvalidos y desamparados de Escocia» (23 de septiembre de 1788; véase Ross [1995], pág. 401).

48 . Véase un análisis completo en Sutherland (1995), en el que se incluyen referencias a los críticos y críticas coetáneos de Smith. Entre estos estaba Patricia Wakefield (*Reflections on the Present Condition of the Female Sex; with Suggestions for Its Improvement* [«Reflexiones sobre la situación actual del sexo femenino, con sugerencias para mejorarla»], 1798), que sostenía que la economía de libre mercado recomendada por Smith niega a las mujeres acceso a un trabajo digno y bien remunerado, y, por tanto, las relega a la pobreza y la prostitución.

49 . Véase, en especial, la pág. 28 (*TMS* [*TSM* , pág. 85]): «Cuando terminamos la cena, ordenamos retirar los manteles». Comento ambos pasajes en «El brazo de Steerforth» en Nussbaum (1990), y este último en particular en Nussbaum (2001), cap. 9.

50 . Compárese, por ejemplo, con lo que Smith argumenta en la pág. 99 de la edición española de *TMS* cuando dice que «las mujeres y los hombres de nervios flojos» temen la expresión de ira de otras personas.

51 . A propósito del carácter de esta mujer, según se revela en el único retrato de ella que ha sobrevivido hasta nuestros días (y que él reproduce en la pág. 310 de su libro), Ross dice: «Cuando Smith escribe en la *RN* sobre dos sistemas de moral —el *liberal* por una parte, y el *estricto y austero* , por la otra—, no creo que nos arriesguemos a equivocarnos si decimos que su madre era firme defensora de los valores del segundo» (Ross, 1995).

52 . Véase carta del 23 de septiembre de 1788: pese a vivir con dolor y «reducida [...] a una sombra», probablemente por culpa de un cáncer de colon, incapaz de levantarse de la cama y apenas si de moverse, ella «sigue dirigiendo, sin embargo, los asuntos de la familia con su habitual distintividad y atención; y aguarda el gran cambio, que sabe ya muy próximo, sin impaciencia alguna, sin temor y con pocos lamentos. Su humor y sus chanzas son los de costumbre».

53 . William Smellie a Patrick Clason, 27 de junio de 1790 (Ross [1995], pág. 404).

54 . El análisis sobre la ira de las págs. 37-38 parafrasea muy de cerca algunas secciones del *De ira* de Séneca, y aunque no se hace mención expresa del autor latino, está claro que se espera del lector ilustrado que sepa captar los ecos.

55 . Ni que decir tiene que esta caracterización vale para la sexta edición, pero resulta anacrónica para las ediciones anteriores (de la primera a la quinta).

56 . Resulta inevitable preguntarse si esta no es la clase de matrimonio que, de haber habido alguno, la madre de Smith habría deseado para él.

57 . Ross (1995) señala dos fuentes de esta descripción de los nativos americanos que hace Smith. Ambas son obras escritas por jesuitas franceses. La *Histoire et description générale de la Nouvelle France* («Historia y descripción general de Nueva Francia», 1744), de Pierre-François Xavier de Charlevoix, estaba sin duda entre los libros de la biblioteca particular de Smith. En él se refiere la magnanimidad y el autodominio de los indios (pág. 169). Pero su alusión a la «canción de la muerte» debió de proceder, según Ross, de una fuente distinta: en concreto, de la influyente obra *Moeurs des sauvages ameriquains, comparées aux moeurs des premiers temps* («Costumbres de los salvajes americanos, comparadas con las costumbres de los tiempos primitivos», 1724), escrita por Joseph-François Lafitau. Ross considera que el análisis de Smith sigue muy de cerca el de Lafitau: en concreto, reproduce (en la pág. 170) dos láminas del libro del religioso jesuita donde se ilustra la tortura de los prisioneros indios y la canción de la muerte, y ambas nos impactan al instante por su carácter sadoerótico, dada la forma atroz en la que aquellos musculosos indios, desnudos casi por completo, son torturados.

Capítulo 6. La tradición y el mundo actual: cinco problemas

1 . Véase Wenar (2015).

2 . En esto estoy de acuerdo con Risse (2012).

3 . Véase Nussbaum (2013).

4 . Véase Nussbaum y Levmore (2017).

5 . Véase Nussbaum (2013).

6 . Véase, como muestra más reciente, Nussbaum (2018).

7 . Véase Hasan, Huq, Nussbaum y Verma (2019).

8 . Véase Rawls (1986). Yo respaldo y clarifico el enfoque de Rawls en Nussbaum (2011).

9 . Véanse Maritain (1943) y Maritain (1951).

10 . Véase Maritain (1957).

11 . Véase la introducción de Comim y Nussbaum (2014).

12 . El punto de vista escéptico y, en realidad, profundamente pesimista al respecto fue expuesto en Posner (2014); como ejemplo de intervención desde el otro frente del debate, véase Ohlin (2015).

13 . Véase Nussbaum (2016c).

14 . Véase en *ibidem* un paralelismo con lo que comentó Kant acerca de la transformación en las percepciones creada por la Revolución francesa.

15 . La CEDAW ha sido ratificada por 187 de 194 países posibles. Las excepciones son Irán, Somalia, Sudán, Palau, Tonga y Estados Unidos.

16 . Véase Nussbaum (2016c).

17 . Singer (2015).

18 . Easterly (2013).

19 . Véase Nussbaum (2007), cap. 10.

20 . Véase Deaton (2013).

21 . Véase Acemoglu y Robinson (2012).

22 . Dörner (1997).

23 . Deaton (2015).

24 . En Wellman (2015), podemos encontrar un buen repaso general de la misma. Entre las contribuciones destacadas, podemos señalar Blake (2003 y 2013), Carens (2013), Hosein (2013 y 2014), Miller (2014), Walzer (1983) y Wellman (2008 y 2015).

25 . Sentencia 457 U.S. 202 (1982).

26 . Posner y Weyl (2018).

Capítulo 7. Del cosmopolitismo al enfoque de las capacidades

1 . Véase en Nussbaum (2012) un resumen de esta historia y de la relación entre el proyecto de Sen y el de Nussbaum. Ese libro contiene también una exhaustiva bibliografía de lo escrito por Sen y por Nussbaum a propósito del EC.

2 . Ahora me gustaría modificar esta frase para ajustarla a la crítica sobre la ira que escribí en Nussbaum (2016b). Concretamente, preferiría acabarla así: «y emociones de queja justificada».

3 . Véase Nussbaum (2006), cap. 5.

4 . Véase *ibidem* ; Nussbaum (2012).

5 . Nussbaum (2011).

6 . Véase *ibidem* .

7 . Véase Nussbaum (2006).

8 . Véase *ibidem* .

9 . *Ibidem* ; Nussbaum (2008a).

10 . Véase Sorabji (1993).

11 . Véase Nussbaum (1988).

12 . Véase Nussbaum (2006), cap. 6.

13 . Véase Sorabji (1993); *ibidem* .

La tradición cosmopolita
Martha C. Nussbaum

Título original: *The Cosmopolitan Tradition*
Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Harvard University Press a través de International Editors'Co.

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): abril de 2020

ISBN: 978-84-493-3712-3 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com